الدكتور صادق جلال العظم



نقد الفكر الديني

مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر



لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
الرمز البريدي: ١١٠٧٢٠٩٠
تلفون: ٣١٤٦٥٩
فاكس: ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة التاسعة
نيسان (إبريل) ٢٠٠٣

صَادِق جَلال العظم

نقد الفِكر الديني

دارُ الطّليعة للطّباعة وَالنشر
بيروت

محتويات الكتاب

«ان نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده نقدا علميا ــ علمانيا صارما وتحليلها تحليلا عميقا نفاذا ، واجب اساسي من واجبات حركات الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي . وان مثل هذا النقد هو وحده القادر على تهيئة الظروف التي تمكن من اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة في ارثنا الاجتماعي . ان تفجير الاطر التقليدية للمجتمع العربي سيؤدي بالضبط الى اسراع وتيرة العمل لبناء مجتمع عربي عصري كليا . وبدون هذا التفجير فان امكانية نمو منتظم وسريع وثوري في البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي للشعب العربي سيغدو امرا مشكوكا به ان لم نقل مستحيلا ، كما انه في نفس الوقت سيلقي بظلاله السلبية المعطلة للنمو الاقتصادي الجاد السريع » .

ياسين الحافظ

مقـــدّمة

يجد القارىء في الصفحات التالية مجموعة أبحاث تتصدى ، على ما أرجو ، بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حاليا ، بصوره المختلفة والمتعددة ، في الوطن العربي . من نافل القول ان هذا النوع من الفكر يسيطر الى حد بعيد على الحياة العقلية والشعورية للانسان العربي ، ان كان ذلك بصورة صريحة وجلية او بصورة ضمنية لا واعية .

لا بد لي من الاشارة هنا الى ان المنهج الذي اتبعته في وضع الابحاث قائم على التوجه المباشر الى «الفكر الديني» بمعنى محدد : اي الانتاج الفكري الواعي المتعمد في ميدان الدين كما يتم التعبير عنه صراحة على لسان عدد من الكتّاب او المؤسسات او الدعاة لهذا الخط . بهذا الصدد ينبغي ان يكون واضحا ان «الفكر الديني» بهذا المعنى ليس الا الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محددة الجوانب من الافكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها اسماء عديدة منها «الذهنية الدينية» ، او «الايديولوجية الغيبية» او «العقليـــة الروحية السلفية» ، الخ .. بهذا المعنى ، تتصف «الذهنية الدينية» بطغيـــان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للانسان ضمن اطار «الايديولوجية الغيبيـــة» الضمنية والسائدة .

من الوظائف الرئيسية للانتاج الفكري الديني الواعي والمتعمد شرح مضمون الايديولوجية الغيبية الضمنية والتنظير لها والدفاع عنها وتبرير محتواها بعرضه عرضا يبدو عليه مظهر الانتظام والتناسق والعقلانية . اي ان وظيفته هي نقــل الايديولوجية الدينية ، بقدر الامكان ، من حالتها الضمنية العفوية اللاشعورية الى حالة تتشبه بالعرض الصريح والتنظيم الفكري والوعي المنطقي . وبمقابل الوظيفة

التي يقوم بها الفكر الديني على هذا الصعيد يوجد الفكر العلمي التحليلي الذي يفترض فيه أن يمارس ، من ضمن ما يمارسه ، النقد المستمر للايديولوجية الغيبية السائدة على كافة المستويات . ما هي أوضاع هذا النوع من الفكر في الحياة العقلية العربية الحاضرة ؟

بعد الهزيمة العربية في حزيران ١٩٦٧ ، تصدى عدد من الكتّاب التقدميين العرب الى نقد بعض جوانب البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي لحياة المجتمع العربي وإرثه . غير انه ، في معظم الاحيان ، بقي النقد الموجه الى البنى الفوقية والاصعدة العليا في حياة المجتمع العربي (فكر ، ثقافة ، تشريع ، ايديولوجية غيبية ضمنية ..) ضعيفا وهزيلا. وتنطبق هذه الحقيقة بصورة خاصة على الموقف من معالجة «الذهنية الدينية» ، مع ان الجميع يعترفون بشمولها واهميتها وخطورة تأثيراتها . في الواقع انحصر معظم النقد في هذا المجال في ترديد بعض التعميمات الواسعة والكليشيهات المستهلكة حول التنديد «بالذهنية الغيبية الاتكالية» و«الايمان بالغيبيات والاساطير والحلول العجائبية» مع مناشدة الشعب العربي وقادته الاخذ «بالاسلوب العلمي» و«المنهج العقلاني» في معالجة الامور ومداراتها ، وفي بناء الدولة العصرية التكنوقراطية !! ولكن احدا من هؤلاء المنددين والمناشدين لم يقم بنقد الذهنية الدينية الغيبية التي يرفضها ، على اساس من المراجعة العقلانية العلمية المباشرة لنماذج حية وملموسة من انتاجها ومزاعمها وتفسيراتها للاحداث . وارجو الا اكون مجانبا للصواب كليا ان قلت بأنني حاولت في هذه الابحاث ان أمارس هذا النوع الملموس من النقد للفكر الديني المعروف حاليا والمعروض على أوساط الراي العام العربي .

من ناحية اخرى تبين ايضا ، بعد هزيمة ١٩٦٧ ، ان الايديولوجية الدينية على مستوييها الواعي والعفوي هي السلاح «النظري» الاساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن . كما ان بعض الانظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازا تتكيء عليها في تهدئة الجماهير العربية وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته الهزيمة عن طريق مماشاة التفسيرات الدينية والروحانية للانتصار الاسرائيلي والخسارة العربية ، وصمتها حول الميل الى انتظار النصر الجديد من عنده تعالى (١) . كما وجد نظام تقدمي آخر ان الدين وسيلة ديماغوجية فعالة في تعزية الجماهير وتسكينها بما يتعلق بنتائج الهزيمة وأبعادها والرد عليها ، كما حدث بقصة معجزة

---

١ – بتاريخ ٦ حزيران ١٩٦٧ ، وفي حمى المعركة الدائرة بعث الرئيس عبد الناصر رسالة لاسلكية سريعة الى الملك حسين جاء فيها : «ان تاريخ الامم فيه الاخذ والعطاء وفيه التقدم والتراجع ، فليكن فيما نختاره في هذه اللحظة الحاسمة وان كان اختيارا عصيبا علينا خطوة نستطيع ان نتقدم منها وهذه ارادة الله لعل في ارادته لنا خيرا . اننا نؤمن بالله ولا يمكن ان يتخلى الله عنا ، ولعل الايام القادمة تأتينا بنصر من عنده» . (سعد جمعة ، «المؤامرة ومعركة المصير» ، دار الكاتب العربي ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٢٢٩ – ٢٤٠) .

ظهور العذراء في مصر في العام الماضي . وكما سيتبين للقارىء من خلال هذه الابحاث ، يلعب الفكر الديني دور السلاح «النظري» المذكور عن طريق تزييف الواقع وتزوير الوعي لحقائقه : تزييف حقيقة العلاقة بين الدين الاسلامي ـ مثلا ـ والعلم الحديث، تزييف حقيقة العلاقة بين الدين والنظام السياسي مهما كان نوعه(الاشتراكية ـ العربية ـ العلمية الاسلامية ـ المؤمنة ـ الثورية) ، تزييف الحقيقة حول التصنيف الثوري الصارم للاعداء والاصدقاء على مستوى العلاقات بين الدول في المرحلة الحالية الحرجة (مؤتمر القمة الاسلامي) ،تزييف حقيقة الصراع الاجتماعي القائم في الوطن العربي بين قوى اجتماعية ثورية صاعدة وقوى رجعية معطلة ، بين قوى طبقية مسيطرة وقوى متمردة مسحوقة مستغلة (الدعوة لبناء الجسور بين الطبقات باسم الصلاح والتسامح والمحبة وغيرها من القيم الروحية) . ولا شك ان عملية التزييف هذه تعمل في صالح مجموعة مصالح طبقية ضيقة ومسيطرة ، تنزع نحو الاستماتة في المحافظة على نفسها وعلى مواقعها وبذلك نحو فرض ايديولوجيتها الدينية ومنظورها الميثولوجي المزيف للواقع على المجتمع بأسره وعلى حياته الفكرية والثقافية بكاملها تقريبا .

مع ان كون الفكر الديني سلاحا نظريا بيد الرجعية العربية وحلفائها العالميين كان معروفا قبل هزيمة ١٩٦٧ ، لم تهتم حركة التحرر العربي ابدا بواجبات التصدي الفكري والعملي لهذا السلاح عن طريق التحليل العلمي النقدي لفضح انواع التزييف والاستلاب التي تفرضها الايديولوجية الدينية على الانسان العربي. في الواقع كان هذا الموقف المحافظ جزءا من موقفسلبي عام اتخذتهحركة التحرر العربي وقيادتها السياسية والفكرية من عملية نقد الارث الفكري والاجتماعي العربي ، ومراجعة اصعدته العليا بما يتناسب مع التغييرات المادية الكبيرة التي طرات على تركيب المجتمع التحتي . اعتبرت حركة التحرر العربي البنيان الثقافي الفوقي بما فيه من عادات ذهنية متخلفة ، وقيم تعود الى عصر البداوة والاقطاع، وعلاقات انسانية غاية في التخلف ، ونظرات حياتية غيبية تواكلية مهدئة ، اعتبرت كل ذلك جديرا بالاحترام والاجلال واحاطته بهالة من القدسية مما وضعه خارج نطاق النقد العلمي والتحليل التاريخي للظواهر .

اشار المفكر اللبناني منح الصلح الى هذه الظاهرة وشخصها بوضوح كما يلي: «مما اضر بالثورة العربية التبسيط المبالغ في فهم وتطبيق الفكرة التي تقول : غيّر اوضاع الانسان الاقتصادية والاجتماعية يتغير الانسان ...» . علق منح الصلح على ذلك بقوله : «لا نستطيع ان نقول : اذا تم تغيير الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية تتغير نظرة الانسان الى الذات والحياة والعالم . ذلك وهم ؛ لا بد من ان يكون هناك جهد فكري وثقافي مواز للجهد الاقتصادي والاجتماعي كي نعجل في تحقيق التجانس بين الفكر والمصلحة التي يمثلها ..» ثم بين تقصير الانظمة العربية التقدمية ، باعتبارها ممثلة لحركة التحرر ، في هذا المجال بقوله: «لم يصدر من الانظمة التقدمية اي توجه عميق الى عقل الفرد وضميره لذلك لم

بتغيير هذا العقل وهذا الضمير بنسبة ما تغيرت الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية » (١) .

الظاهرة التي يحددها منح الصلح بدقة ووضوح تعرف في اوساط الفكر الماركسي على انها نوع من الانحراف المدعو «بالنزعة الاقتصادية» ؛ ومن المعروف ان خطر هذه النزعة يكمن في انها تؤدي الى «الذيلية» بحيث يصبح قسم من التركيب الاجتماعي العام (البنية الفوقية) وكأنه مجرد تابع ميكانيكي سلبي وغير فعّال لقسم آخر (البنية التحتية) من التركيب نفسه ، في حين ان الممارسة الثورية السليمة تتطلب نظرة جدلية للكل الاجتماعي المركب تأخذ بعين الجد والاعتبار كافة الاصعدة والبنى في التركيب باعتبارها فعالة دوما فيه مع تبدل مراكز التناقض الاساسية بينها . تبعا لذلك يستدعي هذا التبدل جهودا ثورية دائمة تضغط على واقع التركيب (بمقادير مختلفة) وتتعامل معه على جميع الاصعدة والمستويات وخاصة العليا منها لانها مرشحة للاهمال اكثر من غيرها . من هنا تأتي اهمية ما قاله منح الصلح حول دور الجهد الفكري والثقافي الموازي للتغييرات التحتية ، وهو بالتأكيد الدور الذي اهملته حركة التحرر العربي ولم تكترث له في رؤياها وخططها .

حين ندفع هذا التحليل الى مداه الابعد يتبين لنا ان الخطأ الذي وقعت فيه حركة التحرر العربي ، بالنسبة لهذه المسألة ، ليس الانجراف في تيار «الانحراف الاقتصادي» . كما قد يبدو لاول وهلة ، بل الوقوع في نوع من التشويه الجديد «للانحراف الاقتصادي» نفسه . لو كانت حركة التحرر العربي واقعة في انحراف «النزعة الاقتصادية» فحسب كانت ستقوم بتغيير ظروف الانسان الاقتصادية والاجتماعية ومن ثم تتوقع ان يؤدي ذلك ، بصورة آلية وبدون اي جهد نضالي وثوري ، الى تغيير مماثل «في الانسان ونظرته للذات والحياة والعالم» على حد تعبير منح الصلح . ولكن الواقع هو ان حركة التحرر العربي غيرت بعض ظروف الانسان العربي الاقتصادية والاجتماعية ، ثم وضعت ، في نفس الوقت ، كافة العراقيل والموانع الممكنة في وجه حدوث اية تغييرات وتطورات موازية في ضمير الانسان العربي وعقله ، وفي (نظرته للذات والحياة والعالم» . حتى ذيلية «الانحراف الاقتصادي» كانت غير مرغوب فيها رسميا من قبل حركة التحرر العربي، وفي فكر قياداتها السياسية والفكرية وفي ممارساتها العملية. المأخذ على حركة التحرر الذي يسميه منح الصلح «بالتبسيط المبالغ» في فهم فكرة تغيير الانسان وابعادها ليس الا تعبيرا عن ظاهرة تشويه حركة التحرر العربي «لذيلية» الانحراف الاقتصادي ، بتصميمها المحافظة على الاصعدة الفوقية للتركيب الاجتماعي على ما هي عليه ، باستثناء بعض تعديلات تفرضها الضرورة الملحة

---

١ – «الهزيمة والثورة» ، لقاء مع منح الصلح ، مجلة «مواقف» بيروت ، العدد ٤ ، ايار – حزيران ، ١٩٦٩ ، ص ١٥٤ – ١٥٥ .

بسبب علاقتها المباشرة جدا بنجاح التغييرات الاقتصادية الحيوية ، او يفرضها مجرد مرور الزمن وما يتراكم عنه من تغييرات جزئية تتحول فيما بعد الى تبدل نوعي واضح المعالم . بعبارة اخرى وقفت حركة التحرر «على راسها بدلا من قدميها» (تقف النزعة الاقتصادية على قدميها ولكن بصورة منحرفة غير متوازنة) بمعنى انها ارادت وضع التغييرات الثورية التي ادخلتها على الاوضاع الاقتصادية وعلى بعض الظروف الاجتماعية وعلى عملية الاستفادة من التكنولوجيا والعلم الحديث ، في خدمة العلاقات الاجتماعية ، والتقسيمات الطبقية والاتجاهات الايديولوجية الراهنة . كل ذلك بدلا من ان تتوقع ، على اقل تعديل ، تبعية التبديل الضروري في البنى الفوقية بما يتناسب مع ما احدثته هي من تغييرات اقتصادية وما شابهها في البنيان التحتي للتركيب الاجتماعي . عبرت هذه الوقفة «على الراس بدلا من القدمين» (١) عن نفسها في السياسات الثقافية ، (على سبيل المثال وليس الحصر) التي اتبعتها حركة التحرر العربي ـ كما في أسلوب اهتمامها السطحي والمحافظ جدا بالتراث والتقليد والقيم والفكر الديني مما ادى الى عرقلة التغييرات المرجوة في الانسان العربي نفسه «وفي نظرته الى الذات والحياة والعالم» . تحت ستار حماية تقاليد الشعب وقيمه وفنه ودينه واخلاقه تحول الجهد الثقافي لحركة التحرر الى صيانة للايديولوجية الغيبية بمؤسساتها المتخلفة ، وثقافتها النابعة من العصور الوسطى وفكرها القائم على تزييف الواقع وحقائقه .

بالاضافة الى الوقفة المقلوبة المشار اليها قامت حركة التحرر بتجريد «العلاقة الاستعمارية» في حياة الوطن العربي عن جملة الظروف التاريخية والاوضاع الاجتماعية العربية المتشابكة معها والمحيطة بها الى درجة جعلت «الاستعمار» يبدو وكأنه الحقيقة المباشرة الوحيدة الماثلة في مجرى الاحداث في المنطقة والمحركة لها. اي كان هناك اختلال اساسي في التوازن بالنسبة لنظرة حركة التحرر الى نفسها وواقع مجتمعها ، والى اعدائها والعالم الخارجي المحيط بها بصورة عامة. بالغت عملية التجريد هذه في تبسيطها للواقع التاريخي المعقد مما جعل «الاستعمار» (احيانا الصهيونية العالمية) يبدو وكأنه القوة الوحيدة المتحكمة ، بصورة مباشرة او غير مباشرة ، بحركة المجتمع العربي وبالبيئة التي تثير ردود فعله . ادى هذا القصور الى ما يشبه الاهمال التام لاوضاع القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة دوما في التركيب الاجتماعي (العربي) والفاعلة باستمرار في حياته ، والمهمة ايضا في تحديد ردود فعله وأنماط سلوكه الجماعية والفردية . ان الوجه الآخر لعملة تجريد العلاقة الاستعمارية على هذا النحو هو التعصب للوهم المثالي الكبير القائل بأن الايديولوجية الغيبية والفكر

---

١ ـ لا شك ان لهذه الوقفة المقلوبة اسبابها الاجتماعية الجذرية وتفسيراتها الطبقية المحددة ، غير انني لست في معرض تفسير الظواهر بل في معرض وصفها وتشخيصها فقط .

الديني الواعي الذي تفرزه مع ما يلتف حولها من قيم وعادات وتقاليد الخ ... هي حصيلة للروح العربية الاصلية الخالصة الثابتة عبر العصور ، وليست ابدا تعبيرا عن أوضاع اقتصادية متحولة ، او قوى اجتماعية صاعدة تارة وزائلة تارة اخرى ، او بنيات طبقية خاضعة للتحول التاريخي المستمر ولا تتمتع الا بثبات نسبي .

لذلك ارجو ان يكون هذا الكتاب خطوة متواضعة واولية على طريق تبديد هذا الوهم وامثاله ، ومن نافل القول ان الطريق لا تزال طويلة وشاقة لمن اراد ان يسلكها بين العرب من اصحاب القناعات الاشتراكية الثورية .

بيروت ، تشرين اول ١٩٦٩ **صادق جلال العظم**

الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني

« داوني بالتي كانت هي الداء »

قبل ان ادخل في صلب الموضوع اريد ان اضع امـــام القارىء ملاحظتين تمهيديتين من شأنهما ان تحددا بشيء من الوضوح مقاصد ومعالم هذا البحث (١).

١) عندما أتكلم عن الدين في هذا البحث ، لا أقصد الدين باعتباره ظاهـــرة روحية نقية وخالصة على نحو ما نجدها في حياة قلة ضئيلة من‌الناس كالقديسين والمتصوفين وبعض الفلاسفة . ان الدين يعنينا هنا من حيث هو قوة هائلة تدخل في صميم حياتنا وتؤثر في جوهر بنياننا الفكري والنفسي وتحدد طرق تفكيرنا وردود فعلنا نحو العالم الذي نعيش فيه‌وتشكل جزءا لا يتجزأ من سلوكنا وعاداتنا التي نشأنا عليها . لذلك سننظر الى الدين باعتباره مجموعة من المعتقــــدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الانسان ، فـــي أوضاع معينة ، احاطة شبه تامة . ويحتوي الدين بالاضافة الى ذلك على عدد كبير من القصص والاساطير والروايات والآراء عن نشوء الكون وبنيانه ، وعـــن الانسان وأصله ومصيره ، وعن التاريخ وأحداثه وعن الاشخاص الذين لعبوا دورا في تسيير هذه الاحداث . ولا شك في ان الدين يدخل في صميم حياة الغالبية العظمى من الناس بهذه الصفة التي وضحت معالمها لا بصفته جوهرا روحيا خالصا تتعلق به قلة نادرة من الناس .

٢) عندما اتكلم عن الايمان او الاعتقاد في هذا البحث فاني لا اقصد ايمـــان

---

١ ـ ألقي جزء من هذا البحث كمحاضرة في النادي الثقافي العربي في بيروت . انظر مجلة النادي «الثقافة العربية» ، ايار ١٩٦٥ .

العجائز ولا اقصد ظاهرة التسليم البسيط الساذج الذي يطبع موقف معظم الناس في كل ما يتعلق بدينهم . ان بحثي يدور حول انسان معاصر (اسمه س) ورث الاسلام بمعتقداته وقصصه واساطيره ورواياته كجزء جوهري من تكوينه النفسي والفكري ، وبما ان «س» انسان واع ويتمتع بقسط لا بأس به من الاحساس المرهف فانه يحاول ان يمحص الاسس التي تقوم عليها معتقداته الموروثة ، كشرط اساسي لقبولها ، كما يحاول ايضا ان يتبين مدى انسجام هذه المعتقدات مع قناعات اخرى توصل اليها عن طريق مصادر غير المصادر التقليدية ولذلك عليه ان يواجه هذا السؤال : هل يحق لي ان استمر في قبول هذه المعتقدات الموروثة عندما لا تكون منسجمة مع القناعات التي توصلت اليها ، دون ان اخون مبدأ الامانة الفكرية ودون ان أضحي بوحدة أفكاري وتماسكها بعضها مع البعض الآخر ؟ ويدور بحثي ايضا حول مجتمع عربي معاصر ورث الدين كجزء لا يتجزأ من كيانه ، ولكنه يحاول ان يرفض ظاهرة التسليم الساذج البسيط وأن يمحص الاسس التي يقوم عليها هذا الارث على لسان مثقفيه وعلمائه وأدبائه وفنانيه ، وخاصة اذا كانوا من اصحاب القناعات الثورية والتقدمية . ان السيد «س» الذي يدور حوله بحثي هذا ليس له وجود واقعي مئة بالمئة ، لانه يشكل حالة نموذجية، والنماذج نوع من التجريد ، ولكن من جهة اخرى ان «س» هو — الى حد ما وبدرجات متفاوتة — كل واحد منا ولذلك لا بد ان يهمنا امره للغاية .

في أواخر القرن الماضي نشر الفيلسوف الاميركي وليم جيمس بحثا اكتسب شهرة واسعة تحت عنوان «ارادة الاعتقاد» (1) حاول ان يدافع فيه عن حق الانسان ، الذي نشأ في اجواء الثقافة العلمية الحديثة ، في الاعتقاد الديني . وكانت موضوعة جيمس في المقال المذكور هي ان البينات العلمية والادلة العقلية غير كافية بحد ذاتها للبرهان على وجود الله أو عدم وجوده ، لذلك يحق للانسان ان يتخذ موقفا من هذه المعضلة يتناسب مع عواطفه ومشاعره ، متجاهلا بذلك عدم قدرته العلمية والمنطقية على البت بهذه المشكلة بصورة حاسمة . والسؤال الذي يثير الاهتمام هو : لماذا طرح جيمس هذه المشكلة في أواخر القرن الماضي؟ ولماذا اجاب عليها بمثل هذه الاجابة ؟ أهناك امر اوضح وارسخ من ان لهذا الكون صانع قدير وحكيم وسميع وخير الى آخر سلسلة الصفات التي تعودنا ان نطلقها على الله ؟ هل يعقل ان يشك انسان بأن نظام الطبيعة الرائع يتطلب منظما ، وان الصنعة دليل على الصانع ؟ الا تؤلف كل هذه الاعتبارات ، أدلة قاطعة وملموسة على وجود خالق لهذا الكون ؟ ألم يسترسل علماء الديانات الساميّة وفقهاؤها في استنباط البراهين العقلية على وجود الله ، باعتباره العلة الاولى لجميع الاشياء؟ الم يبرهنوا ان النفس خالدة وان الله يصنع المعجزات ، ويحيي العظام وهي رميم

---

1 — ترجمة الدكتور محمود حب الله ، «العقل والدين» ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٤٩ . (ترجمة سيئة للغاية) .

ويحاسب خلقه يوم القيامة ؟

من الجلي ان جيمس لا يعتقد بأن علماء الدين وفلاسفته قد نجحوا في مساعيهم التي عددنا ، ولا يعتقد بأن نظام الطبيعة ، يشكل دليلا كافيا على وجود الله وإلا لما لجأ الى طبيعة الانسان العاطفية ليحسم الامر ، ويجيب على هذا السؤال المحير . ولنعد الان الى طرح سؤالنا بصيغة جديدة : كيف نعلل انتقال الانسان من الموقف الايجابي الحازم نحو الدين ، كما بيّنه علماؤه وفلاسفته الى الموقف القلق المتردد الذي عبر عنه وليم جيمس ؟ كيف نعلل هذا التحول من الموقف القديم ، المتلىء بالطمأنينة الفكرية والتفاؤل الروحي الى الموقف الجديد المتلىء بالتردد والميوعة حيال الدين والمعتقدات الدينية علما بأن جيمس لا يعبر عن رايه الشخصي فقط وانما يعكس بذلك مزاج حضارة القرن العشرين وثقافته ؟ ما الذي حدث في الفترة الزمنية التي تفصل بين موقف علماء الدين وفلاسفته الكلاسيكيين ، وموقف جيمس الذي جعله يعتبر مشكلة الدين مشكلة عاطفية لا يمكن معالجتها على صعيد العلم والعقل على الاطلاق ؟

يتلخص الجواب على هذه الاسئلة الهامة في خمسة أحداث مرت على شعوب حوض البحر الابيض المتوسط وجيرانهم :

١) حركة النهضة التي قامت في ايطاليا في القرن الخامس عشر وانتشرت في جميع انحاء اوروبا .

٢) الانقلاب العلمي الذي بدأ رسميا بنشر كتاب كوبرنيكوس عن النظام الشمسي والذي وصل الى ذروته بصدور كتاب نيوتن : «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» .

٣) الثورة الصناعية التي بدات في القرن السابع عشر ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا .

٤) صدور كتاب «اصل الانواع» لداروين عام ١٨٥٩ وكتاب «راس المال» لكارل ماركس عام ١٨٦٧ .

٥) امتداد حصيلة هذه الحركات الاربع بعد تفاعلها الشديد الى خارج القارة الاوروبية . لا شك ان الشعوب التي لا تسكن اوروبا وبصورة خاصة شعبنا العربي ورثت حصيلة هذه الحركات التي عددنا ونتائجها وتأثيراتها بصورة مكثفة للغاية ولذلك نرى ان التحول الكبير الذي طرأ على العالم الاوروبي في فترة تتجاوز الثلاثة قرون نعانيه نحن الان ولكن بسرعة مذهلة وبفترة وجيزة من الزمن

بالنسبة لنا يبدو ان الموقف الديني القديم المتلىء بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه الى انهيار تام ، لاننا نمر ، في طور نهضة مهمة ، وبانقلاب علمي وثقافي شامل ، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري ، لاننا تأثرنا الى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرنين الاخيرين : «راس المال» ، و«اصل الانواع» . ولقد ولّى بالنسبة لنا الموقف الحازم الايجابي نحو الدين ومشكلاته مع اشلاء المجتمع التقليدي الاقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية

الحديثة .

وتتضخم في مثل هذا الجو المحموم مشكلتان أولاهما فكرية ثقافية عامة هي مشكلة النزاع بين العلم والدين (اي الاسلام بصورة رئيسية بالنسبة لنا) . والثانية مشكلة خاصة يعانيها كل من تأثرت ثقافته تأثرا جذريا بالثقافة العلمية التي بدات تكتسح مجتمعه ومحيطه فيضطر لان يواجه من جديد سؤالا اساسيا: هل باستطاعتي ان أتقبل بكل نزاهة واخلاص المعتقدات الدينية التي تقبلها آبائي واجدادي دون ان أخون مبدأ الامانة الفكرية ؟ هذا هو السؤال الكامن خلف مقال جيمس وخلف تساؤلاته .

يوجد رأي سائد وشائع يزعم ان النزاع بين العلم والدين نزاع ظاهري فحسب وان الخلاف بين المعرفة العلمية والعقائد الدينية ليس الا خلافا سطحيا ، ويزعم دعاة هذا الرأي ايضا ان روح الاسلام ، مثلا ، بحد ذاتها ، لا يمكن ان تدخل في نزاع مع العلم وان الاختلاف المشار اليه هو بين العلم والقشور الخارجية التي تراكمت حول روحه وحجبتها عن الانظار . اريد ان أسترسل قليلا في تمحيص هذا الرأي ونقده وفي شرح وجهة النظر التي ترى العكس . اي ترى ان الدين ، كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي ، يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلبا وقالبا ، روحا ونصا .

اولا : يجب الا يغيب عن بالنا انه مرت على اوروبا فترة تتجاوز القرنين ونصف القرن قبل ان يتمكن العلم من الانتصار انتصارا حاسما في حربه الطويلة ضد العقلية الدينية التي كانت سائدة في تلك القارة وقبل ان يثبت نفسه تثبيتا نهائيا في تراثها الحضاري . ولا يزال العلم يحارب معركة مماثلة في معظم البلدان النامية ، بما فيها الوطن العربي ، علما بأنها معركة تدور رحاها في الخفاء ولا تظهر معالمها للجميع الا بين الفينة والاخرى .

ثانيا : يحوي الدين الاسلامي آراء ومعتقدات تشكل جزءا لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته ، عن تاريخ الانسان وأصله وحياته خلال العصور. وليس من الضروري ان نشدد بأن هذه الآراء والمعتقدات تتعارض تعارضا واضحا وصارخا مع معلوماتنا العلمية عن هذه المواضيع بالذات . لكن ان يتناقض الدين مع العلم في اعتقاد معين حول موضوع محدد ليس امرا هاما للغاية ، ان الخلاف والنزاع بينهما يجريان الى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول الى قناعاتنا ومعارفنا في هذه المواضيع المذكورة ، والطريق التي يجب ان نسلكها للتيقن من صدق هذه القناعات او كذبها . ان الاسلام والعلم في هذا الامر على طرفي نقيض . فبالنسبة للدين الاسلامي (كما بالنسبة لغيره) ان المنهج القويم للوصول الى مثل هذه المعارف والقناعات هو الرجوع الى نصوص معينة تعتبر مقدسة او منزلة . او الرجوع الى كتابات الحكماء والعلماء الذين درسوا هذه النصوص وشرحوها . اما تبرير العملية بأسرها فيستند الى الايمان او الثقة العمياء بحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته

عن الخطأ . ومن نافل القول ان نردد ان الطريقة العلمية في الوصول الى معارفـ وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الانسان وتاريخه تتنافى تماما مع هـــذ المنهج الاتباعي السائد في الدين ، لان المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولان التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل اليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي بعضها مع البعض الآخر ومدى انطباقها على الواقع .

ثالثا : من الامور الجوهرية التي يشدد عليها الدين الاسلامي ان الحقائـــق الاساسية جميعا التي تمس حياة الانسان في الصميم وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة فـــي التاريخ (نزول القرآن وربما الكتب الاخرى قبله) . لذلك نجد ان انظار المؤمنين دائما موجهة الى الوراء الى تلك الفترة التي يعتقدون انه تم فيها كشف هـــذه الحقائق والمعارف من قبل الله عن طريق الملائكة والرسل . وينتج عن ذلك ان وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة او اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل وانما العمل للوصول الى نظرة اعمق وفهم اشمل للنصوص المنزلة والعمل للربط بين اجزاء هذه النصوص وتأويلها ومن ثم تأويل التأويلات حتى تستنبط معانيها الدفينة ويتوصل الى الحقائـــق والمعارف الكامنة فيها منذ الازل . وهذا العمل ضروري وجوهري استنادا الى الآية القرآنية «ما فرطنا في الكتاب من شيء» . فلا عجب اذن اذا وجدنا التاريخ الفكري للدين يتألف دائما من تفاسـير وشروح ، وشروح لشروح الشروح . ان الروح العلمية بعيدة كل البعد عن هذا المنطق وهذه النظرة الدينية ، لان العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية . ولان مـــن ابرز سمات النشاط العلمي فكرة الاكتشاف . ان الاكتشاف هو الذي يجعل من العلم نشاطا حركيا يتخطى دائما منجزاته السابقة . وفي اللحظة التي تضعف هذه الروح الحركية في العلم ، ويبدأ منطق الاكتشاف في الانحراف فمن اليقيني عندئذ ان العلم والمنهج العلمي قد بدءا يحتضران . اما الدين فبطبيعة عقائـــده المحددة ثابت ساكن يعيش في الحقائق الازلية وينظر الى الوراء ليستلهم مهـــده ولذلك كان يشكل دائما التبرير الميتافيزيقي والغيبي للاوضاع الاجتماعيـــة والاقتصادية والسياسية القائمة ، وكان دائما ، ولا يزال يشكل احصن قلعة ضد الذين يبذلون الجهود لتغيير هذه الاوضاع تغييرا ثوريا (١) . كان الدين في اوروبا حليف التنظيم الاقطاعي للعلاقات الاجتماعية ولا يزال على هذه الحال في معظم البلاد المتخلفة وخاصة في الوطن العربي . في الواقع اصبح الاســـلام الايديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطـن العربي وخارجـــه

---

١ – بطبيعة الحال هذا لا يمنع ان يكون الدين «ثوريا» و«تقدميا» عند انطلاق دعوته بالنسبة للمرحلة التاريخية التي يظهر فيها .

(السعودية ، اندونيسيا ، الباكستان) والمرتبطة صراحة ومباشرة بالاستعمار الجديد الذي تقوده اميركا . كما كان الدين المصدر الرئيسي لتبرير الانظمة الملكية في الحكم لانه افتى بأن حق الملوك نابع من السماء وليس من الارض . ثم اصبح اليوم الحليف الاول للاوضاع الاقتصادية الراسمالية والبرجوازية والمدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة وعن قداستها حتى اصبح الدين واصبحت المؤسسات التابعة له من احصن قلاع الفكر اليميني والرجعي . فالدين بطبيعته مؤهل لان يلعب هذا الدور المحافظ وقد لعبه في جميع العصور بنجاح باهر عن طريق رؤياه الخيالية لعالم آخر تتحقق فيه أحلام السعادة . وواضح ان هذا الكلام ينطبق على الاسلام كما على غيره من الاديان .

هناك تشابه بين الدين والعلم في ان كليهما يحاول ان يفسر الاحداث وان يحدد الاسباب . ان الدين بديل خيالي عن العلم ، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدعي الدين لنفسه ولمعتقداته نوعا من الصدق لا يمكن لاي بديل خيالي ان يتصف به . ان محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليست الا محاولة يائسة للدفاع عن الدين ، يلجأ اليها كلما اضطر الدين ان يتنازل عن موقع من مواقعه التقليدية او كلما اضطر لان ينسحب من مركز كان يشغله في السابق . ان نمط هذه العملية معروف جيدا انها تبدأ بصدام شديد بين النظرة العلمية الجديدة حول موضوع ما ، وبين النظرة الدينية السائدة الى الموضوع ذاته وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة تنتصر النظرة العلمية الجديدة وتسود بين كبار المفكرين وتنتشر بين الفئات المثقفة تماما عندما يوشك العلم ان يتجاوزها الى نظرة افضل. عندئذ يقول اصحاب النظرة الدينية انه لم يكن من موجب لهذا النزاع اصلا لان الخلاف لم يكن بين جوهر الدين وروحه من جهة وبين العلم من جهة اخرى لذلك لا يضير الدين ان يتنازل للعلم عن امور لا تمس روحه . ولكن الحق يقال ان هذا النمط من التفكير يخبىء وراءه سلسلة طويلة من التراجعات الهامة والحاسمة اضطر اليها الدين عندما وقف وجها لوجه امام العلم . بالرغم من هذا الكلام الجميل عن روح الدين وجوهره لم يتراجع الدين ولو مرة واحدة امام العلم الا بعد معركة ضارية ، او تحت الضغط المتزايد للثقافة العلمية الحديثة ، او تحت الحاح الضرورات الحيوية للتكيف مع موجة العلمنة والتقدم التي تفرض نفسها على حياة المجتمعات في النهاية .

ولنلمس طبيعة هذا الفارق بين النظرة الدينية القديمة وبين النظره العلمية التي حلت محلها سنوجه انتباهنا الى مثال محدد يبين بجلاء كيف يقودنا البحث العلمي الى قناعات وتعليلات تتنافى مع المعتقدات والتعليلات الدينية السائدة مما يضطرنا الى الاختيار بينها اختيارا حاسما ونهائيا .

لا شك ان القارىء يعرف التعليل الاسلامي التقليدي لطبيعة الكون ونشأته ومصيره : خلق الله هذا الكون في فترة معينة من الزمن بقوله كن فكان ، ولا شك انه يذكر حادثة طرد آدم وحواء من الجنة تلك الحادثة التي بدأ بها تاريخ

الانسان على هذه الارض . ومن صلب المعتقدات الدينية ان الله يرعى مخلوقاته بعنايته وهو يسمع صلواتنا وأحيانا يستجيب لدعائنا ، ويتدخل من وقت لآخر في نظام الطبيعة فتكون المعجزات ، اما الطبيعة فقد حافظت على سماتها الاساسية منذ ان خلقها الله ، اي انها تحتوي الان على نفس الأجرام السماوية وانواع الحيوانات والنباتات التي كانت موجودة فيها منذ اليوم الاول لخلقها . اما النظرية العلمية حول الموضوع ذاته فلا تعترف بالخلق من لا شيء ولا تقر بأن الطبيعة كانت منذ البداية كما هي عليه الان . لقد عبر الفيلسوف والعالم الانكليزي المعاصر برتراند رسل عن هذه النظرة العلمية في قطعة ادبية جميلة تحت عنوان «عبادة الانسان الحر» (١) بالكلمات التالية :

«روى مفستوفليس قصة الخليقة الى الدكتور فاوست قائلا : دار السديم الحار عبثا في الفضاء عصورا لا تعد ولا تحصى ثم بدأ يتقولب فخرجت منه الكواكب وبردت ، فتكونت البحار الغالية وارتفعت الجبال واضطربت ، ومن كتل الغيوم السوداء هطلت أمطار غزيرة فغمرت قشرة الارض المائعة . واخذت نطف الحياة تنمو في قاع المحيط وتكبر بسرعة لتشكل أشجار الغابات والنباتات الضخمة ، ثم ظهرت وحوش البحار تتناسل وتتنازع وتبتلع بعضها البعض ثم تنقرض . ومن هذه الوحوش تسلسل الانسان فجاء عاقلا عارفا بالخير والشر ومتعطشا للعبادة . ولما راى ان العالم الهائج المريع الذي يحيط به في تغير دائم وان الكائنات تتنازع لكي تحظى – بأي ثمن – بلحظات قليلة من الحياة قبل ان يداهمها الموت قال لنفسه : «لا بد وان لهذا الكون غاية حسنة ولكنها خفية . اذ علينا ان نجل شيئا ما، ولا يوجد في العالم المنظور شيء يستحق الاجلال والاحترام» . وعندما تبع الانسان غرائزه التي ورثها عن اسلافه من الحيوانات المفترسة دعا ذلك بالخطيئة وطلب المغفرة من الله . ولما راى حاضره سيئا صيره الى اسوأ املا منه بمستقبل افضل ومن ثم اتجه الى الله بالشكر لانه منحه القوة اللازمة للتنازل حتى عن تلك المسرات التي كانت في متناول يده . عندئذ ابتسم الله ! ولما راى ان الانسان بلغ الكمال في نكران الذات وفي العبادة أرسل شمسا اخرى عبر الفضاء اصطدمت بشمس الانسان فعاد كل شيء الى سديم . نعم أجاب الدكتور فاوست لقد كانت مسرحية ممتعة للغاية سوف أعيد تمثيلها من جديد ..» (٢) .

---

1 — «A Free Man's Worship», in **Mysticism and Logic**, Allen and Unwin, London, 1951.

٢ – ترجمة الزميل الدكتور اسعد رزوق .

هذا المقطع الذي كتبه رسل يلخص لنا بكل بساطة النظرة العلمية الطبيعية للقضايا التالية : نشوء الكون وتطوره ، نشوء الحياة وتطورها ، اصل الانسان ونشأته وتطوره ، نشوء الديانات والعبادات والطقوس وتطورها ، واخيرا يشدد على ان النهاية الحتمية لجميع الاشياء هي الفناء والعدم ولا امل لكائن بعدها بشيء ، انه من السديم والى السديم يعود .

وفي مناسبة اخرى عندما سئل رسل : هل يحيا الانسان بعد الموت ؟ اجاب بالنفي وشرح جوابه بقوله : عندما ننظر الى هذا السؤال من زاوية العلم وليس من خلال ضباب العاطفة نجد انه من الصعب اكتشاف المبرر العقلي لاستمرار الحياة بعد الموت . فالاعتقاد السائد بأننا نحيا بعد الموت ــ يبدو لي ــ بدون اي مرتكز او اساس علمي . ولا اظن انه يتسنى لمثل هذا الاعتقاد ان ينشأ وإن ينتشر لولا الصدى الانفعالي الذي يحدثه فينا الخوف من الموت . لا شك ان الاعتقاد بأننا سنلقى في العالم الآخر اولئك الذين نكن لهم الحب يعطينا اكبر العزاء عند موتهم . ولكنني لا اجد اي مبرر لافتراضنا ان الكون يهتم بآمالنا ورغباتنا . فليس لنا اي حق في ان نطلب من الكون تكييف نفسه وفقا لعواطفنا وآمالنا ولا احسب انه من الصواب والحكمة ان نعتنق آراء لا تستند الى أدلة بينة وعلمية .

لنقارن بين هذه النظرية العلمية المجردة القاسية الباردة وبين القصة الدينية الاسلامية الجميلة المريحة الدافئة التي تعودنا عليها . نجد ان الغيبيات والملائكة والصلوات والمعجزات والجن تؤلف جزءا لا يتجزأ من التعليل الديني لنشأة الكون وطبيعته . كذلك الامر بالنسبة لتاريخ الانسان ومصيره . اما النظرة العلمية فقد عبر عنها أحسن تعبير فيلسوف وعالم رياضي آخــر «لابلاس» (La place) عندما قدم كتابه «نظام الكون» هدية الى نابليون . فسأله الامبراطور «وما المكان الذي يحتله الله في نظامك ؟» . فأجاب لابلاس : «الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي» . فهل من عجب اذن ان نسمع نيتشه يعلن في القرن الماضي ان الله قد مات . وهل باستطاعتنا ان ننكر ان الإله الذي مات في اوروبا بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلمية والتقدم الصناعي والمناهج العقلية فـي تقصي المعرفة والاتجاهات الثورية في المجتمع والاقتصاد ؟ طبعا ، عندما نقول مع نيتشه ان الله قد مات او هو في طريقه الى الموت فنحن لا نقصد ان العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب وانما نعني ان النظرة العلمية التي وصل اليها الانسان عن طبيعة الكون والمجتمع والانسان خالية من ذكر الله ، تماما كما قال لابلاس .

ان قولنا باحتضار الله في المجتمعات المتخلفة يشكل تمثيلا رمزيا لحالة الثورة والفوران وفقدان الجذور التي تعانيها هذه المجتمعات في محاولاتها الوصول الى نوع من التعايش المرحلي بين الافكار العلمية الجديــدة وتطبيقاتها العمليــة والصناعية ، وبين تراثها الديني السحيق دون ان تتنازل كليا ومرة واحدة عما في ماضيها من قيم غيبية . لذلك نسمع دائما أصداء صرخة تقول : حتى لو

سلمنا كليا بالنظرة العلمية للاشياء ستبقى امامنا مشكلة المصدر الاول لهذا الكون. لنفترض مع رسل ان الكون بدأ بسديم ولكن العلم لا يقول لنا من اين جاء هذا السديم ، انه لا يبين لنا من اين جاءت هذه المادة الاولى التي تطور منها كل شيء ؟ فلا بد للعلم اذن من ان يتصل بالدين في نهاية المطاف . ولكن طرح السؤال بهذه الصورة يبين لنا مدى تحكم تربيتنا الدينية وتراثنا الغيبي في تفكيرنا . لنفترض اننا سلمنا بأن الله هو مصدر وجود المادة الاولى ، هل يحل ذلك المشكلة ؟ هل يجيب هذا الافتراض على سؤالنا عن مصدر السديم الاول ؟ والجواب هو طبعا بالنفي . انت تسأل عن علة وجود السديم الاول وتجيب بأنها الله ، وانا اسألك بدوري وما علة وجود الله ؟ وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود ، وهنا اجيبك ولماذا لا نفترض ان المادة الاولى غير معلولة الوجود وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء الى عالم الغيبيات والى كائنات روحية بحت لا دليل لدينا على وجودها ، علما بأن ميل الفلاسفة القدماء ، بما فيهم المسلمين ، كان دائما نحو هذا الراي اذ قالوا بقدم العالم ، ولكنهم اضطروا للمداورة والمداراة بسبب التعصب الديني ضد هذه النظرة الفلسفية للموضوع . في الواقع علينا ان نعترف بكل تواضع بجهلنا لكل ما يتعلق بمشكلة المصدر الاول للكون . عندما تقول لي ان الله هو علة وجود المادة الاولى التي يتألف منها الكون واسألك بدوري وما علة وجود الله ، ان اقصى ما تستطيع الاجابة به : «لا اعرف ، الا ان وجود الله غير معلول» . ومن جهة اخرى عندما تسألني وما علة وجود المادة الاولى فان اقصى ما استطيع الاجابة به : «لا اعرف الا انها غير معلولة الوجود» ، في نهاية الامر اعترف كل منا بجهله حيال المصدر الاول للاشياء . ولكنك اعترفت بذلك بعدي بخطوة واحدة وادخلت عناصر غيبية لا لزوم لها لحل المشكلة . والخلاصة ، اذا قلنا ان المادة الاولى قديمة وغير محدثة او ان الله قديم وغير محدث نكون قد اعترفنا بأننا لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الاول للاشياء . فالافضل اذن ان نعترف بجهلنا صراحة ومباشرة عوضا عن الاعتراف به بطرق ملتوية وبكلمات وعبارات رنانة . ليس من المعيب ان نعترف بجهلنا . لان الاعتراف الصريح بأننا لا نعرف ما لا نعرفه من اهم مقومات التفكير العلمي وتعرفون ان العالم ملزم على تعليق الحكم عندما لا تتوفر لديه الادلة والشواهد والبراهين الكافية لاثبات قضية ما او نفيها . هذا هو الحد الادنى من متطلبات الامانة الفكرية في البحث الجاد عن المعرفة والحقيقة .

بعد ان عالجنا بشيء من التفصيل مشكلة الثقافة العلمية والاعتقاد الديني على مستوى النزاع بين الدين والعلم ننتقل الان الى معالجة الموضوع على صعيد ما سميناه بالمشكلة الخاصة. والسؤال الذي سيدور بحثنا حوله يتلخص بما يلي: كيف يكون موقف الانسان الذي يتعرض للثقافة العلمية وتأثر بها تأثرا جذريا ، من المعتقدات الدينية والتقليدية والمؤسسات التي تتجسد فيها ؟ ايستطيع هذا الانسان ان يستمر في الاعتقاد بآدم وحواء ، وبالجحيم والنعيم ، وبأن موسى شق البحر الاحمر وحوّل عصاه حية تسعى ؟ كيف يكون موقف الانسان الذي نشأ

نشاة دينية وتقبلها جملة وتفصيلا من النظرة العلمية الطبيعية للحياة والكون والانسان ؟ من العسير ان نجد بيننا شخصا يتمتع بشيء من الحس المرهف وبقسط ولو متواضع من الذكاء والثقافة العلمية لم يعان التوتر الذي تنطوي عليه هذه الاسئلة والقلق الذي تثيره ، في احدى مراحل حياته ونموه . ان الحالة النفسية والفكرية التي تعبر عنها هذه الاسئلة اصبحت جزءا اساسيا من تكويننا ولكنها تطفو تارة على سطح الوعي فتشعرنا بعنف وجودها وتارة اخرى تختفي في أعماق نفسنا لتؤثر بسلوكنا وتفكيرنا بصورة مستترة ولكنها فعالة . وعلى سبيل المثال لاحظت ان الطلاب الذين عرفتهم من خلال مهنة التدريس كانوا يتحسسون هذه المشكلة بالذات ويعانون من هذا القلق والاضطراب اللذين تنطوي عليهما الاسئلة التي طرحتها ولكنهم لم يستطيعوا تحديد المشكلة التي كانت مصدر قلقهم واضطرابهم الفكري فبقيت بالنسبة لهم على مستوى المشاعر الغامضة والمكبوتة. ولاحظت ايضا ان اقلية معينة من هؤلاء الطلاب كانوا ينشدون بصورة لاشعورية حلا لهذه المشكلة عن طريق اللجوء الى موقف ديني مغلق متشدد في تعصبه ومغال في التمسك بدقائق الفرائض الدينية . وكانت هذه الاقلية تعبر بكل مناسبة عن عدائها الشديد لاية افكار تقدمية او علمية وتستنكر اي موقف نقدي من التراث ومن جميع ما يمس طرق الحياة التقليدية . لاحظت كذلك ان اقلية اخرى من هؤلاء الطلاب اتجهوا اتجاها معاكسا فكانوا منفتحين بصورة غير عادية على الافكار العلمانية والتقدمية وعلى الثقافة العلمية عامة . وتبين لي ان الشكوك التي كانت تساورهم نحو المعتقدات الدينية والتراث الجاثم خلفها كانت تزداد مع مر الايام دون ان يجرؤوا على الافصاح عن آرائهم ومشاعرهم وشكوكهم مما زاد في تعقيد المشكلة . اما الاكثرية الباقية من الطلاب الذين عرفتهم عن كثب فقد كانوا يتخبطون على غير هدى بين هاتين الفئتين ، كانوا يشعرون بالمشكلة دون ان يعوها وكانوا يتحسسونها بصورة مبهمة دون ان يدركوها . اما موقفهم العام فقد كان يتصف باللامبالاة والتناسي . وفي عدة مناسبات سألت بعضهم: الا تشعرون احيانا بوجود تناقضات واضحة بين ما تتعلمونه في دروس العلوم والفلسفة من جهة وبين ما تتعلمونه في دروس الدين من جهة اخرى ؟ وكان جوابهم جميعا بالايجاب . وعندما سألتهم : ماذا تفعلون عندما تواجهون مثل هذه التناقضات ؟ كان جوابهم انها تزعجهم بصورة خفية ولكن من وجهة نظر عملية ، كان عليهم ان يرددوا لاستاذ الديانة المعلومات التي تلقوها منه ، وان يرددوا لاستاذ العلوم الآراء التي درسهم اياها وإلا لما نجحوا في الامتحان . اما بالنسبة للتفكير الجدي بهذه التناقضات والربط بين هذه المعلومات والآراء فلم تكن مسألة واردة بالنسبة اليهم . ولا يخفى عليكم ان هذا الانفصام ظاهرة خطيرة جدا لانها اذا تفاقمت وتضخمت في الانسان فانها تولد نوعا من الشلل الفكري والعملي يمنعه من ان يكون انسانا منتجا وفعالا ، هذا اذا لم تؤد مثل هذه الحالة من التفكك في التفكير والعزلة المصطنعة بين المعلومات والافكار الى قتل نمو التفكير العلمي الموضوعي

المنظم عند الطالب .

لنعد الان الى سؤالنا الاساسي المتعلق بموقف المثقف ثقافة علمية من الدين وموقف المثقف ثقافة دينية من العلم . سأكرس بقية بحثي لمعالجة بعض الاجوبة او الحلول التي اعطيت لهذا السؤال وابين رايي في كل منها .

الحل الاول : محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف العلمية التي توصل اليها الانسان . ويتضمن هذا الحل بعض تنازلات يقوم بها الدين لصالح العلم شرط الحفاظ على اسسه ومعتقداته الجوهرية وعدم المساس بها . وهنا يجب الاشارة الى ظاهرة عامة تزدهر كلما وقع في تاريخ الفكر الانساني نزاع وصدام بين نظامين فكريين مختلفين في تصويرهما للواقع والكون والانسان وهي ظاهرة الفكر التوفيقي الذي يحاول جهده للملاءمة بين الانظمة المتنافية والافكار المتناقضة ولا يتم هذا التوفيق الا بعد تحوير وتشويه الموضوعات التي يحاول التوفيق بينها . ويهمنا هذا النوع من التفكير بصورة خاصة لان الفكر العربي والاسلامي مولع به وللمفكرين العرب والمسلمين جولات وصولات في مجالات التفكير التوفيقي . اهمها المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والايمان او بين الحكمة والشريعة . ومن صفات الموفقين المحدثين انهم يكثرون الكلام عن روح الدين وكيف انها في الحقيقة تقدمية ومنسجمة انسجاما تاما مع المنهج العلمي في تقصي المعرفة ، وذهب البعض منهم الى حد اشتقاق المنهج العلمي مما يسمونه بروح الدين الاسلامي ، كذلك نجدهم يتكلمون كثيرا عن اقامة المعتقدات الدينية على اسس جديدة تتسق مع النظرة العلمية للاشياء وتماشيها. لقد اخفقت المحاولات دائما في الماضي ولا شك عندي بأن اخفاقها امر محتم في زماننا الحاضر وذلك للاعتبارات التالية : تشكل المعتقدات الدينية الى حد كبير نظاما متماسكا منسجما بعضه مع بعض فاذا قبلت جزءا منه عليك ان تقبل بالاجزاء الباقية ، هذا ان اردت ان تكون منسجما مع نفسك . وفي اللحظة التي نبدأ فيها بالتنازل عن بعض هذه المعتقدات لصالح العلم او الفلسفة مثلا سنجد انفسنا مضطرين ، بحكم منطق الامور ، الى التنازل عن المعتقدات الدينية برمتها . وعلى سبيل المثال اذا تنازلنا عن اعتقادنا بآدم وحواء لصالح النظرية العلمية حول اصل الانسان لماذا لا نتنازل ايضا عن الاعتقاد بالجنة والنار علما بأن كل هذه المعتقدات جزء لا يتجزأ من كلام القرآن المنزل . واذا تنازلنا عن اعتقادنا بالجنة والنار هل من مبرر اذن لاعتقادنا بخلود النفس ، فاذا تتبعنا التسلسل المنطقي لهذه التنازلات لوجدنا اننا سننتهي الى التنازل عن كل معتقداتنا الدينية ما لم نتخذ قرارا كيفيا وتعسفيا بأن نقف عند نقطة معينة لا نتعداها الى غيرها من التنازلات . ولا شك ان مثل هذا القرار يرضينا عاطفيا ولكن لا يمكن لعقلنا ان يستقر على اساس قرار تعسفي غير مبرر. بعبارة اخرى يحتم علينا التفكير المنطقي ان لا نتنازل عن اية عقيدة دينية لصالح العلم او ان نتنازل له عن كل شيء . اما فكرة التوفيق بينهما فليست سوى اسطورة يدعو اليها بعض المفكرين في مراحل تاريخية معينة ومعروفة ، لانهم لا

يستطيعون التنازل عن اعتقاداتهم الدينية من جهة ولا يستطيعون ان يتجاهلوا العلم وتطبيقاته العملية ونظرته الطبيعية للاشياء من جهة اخرى ، فيجدون في التفكير التوفيقي سبيلا الى الفرار من التوتر الناتج عن هذا الصدام كما يجدون نوعا من العزاء في فكرة الملاءمة بين المتنافيات . ومن المعروف ان الافكار التوفيقية التي يقول بها المفكرون في مرحلة معينة تبدو للجيل الذي يلي جيل الموفقين انها تبسيط ساذج لامور وافكار معقدة ومحاولات في البهلوانية الفكرية لاثبات آراء ومعتقدات متناقضة بجعلها تبدو على غير ما هي عليه من التعارض والتنافي . ولنراجع بعض الامثلة الواقعية مما اتحفنا به جهابذة التفكير التوفيقي في عصرنا الحاضر .

التوفيق الخطابي :

يعترف رجال الدين الاسلامي وكتابه بوجود تناقض ظاهري ، على اقل تعديل ، بين العلم الحديث وثقافته ومناهجه من ناحية والدين الاسلامي بمعتقداته وطرائقه من الناحية الثانية . لذلك نجد ان معظم الكتب الموضوعة من قبل هذه الفئة من المفكرين تنطلق من هذا الاعتراف لتبين وتؤكد بأن التعارض المذكور ظاهري محض لان الانسجام بين العلم الحديث والاسلام كامل والتوافق بينهما تام وشامل . يبدأ احد المؤلفين ، من هذه الفئة ، كتابه بالسؤال التالي: «هل هناك جفوة ، ولو مفتعلة ، بين العلم والدين ؟» ، ثم يقدم لنا جوابه على هذا النحو : «اما ان هناك جفوة بين العلم والدين فهذا ما لا يشك فيه احد من اهل النظر والفكر . اما ان هذه الجفوة مفتعلة فهذا ما لا ينكره الا مكابر او دعي على العلم والمعرفة» (١) . ويعترف المؤلف بوجود صدام بين الدين والعلم في الغرب المسيحي :

> «اما في الشرق المسلم فالامر مختلف كل الاختلاف . فليس هناك صدام ـ حقيقي ـ بين الاسلام والعلم . وليست هناك شقة لذلك نرى ان الجهود في الشرق المسلم ترمي لازالة الشقة الوهمية بين العلم والدين ، لا الى انصاف الحلول ، ولا الى اي نوع من التعايش السلمي ، فالدين من الله ، والله هو الحق كما اسمى نفسه تعالى ، ولا يصدر عن الحق الا حق ، وما صح من العلم فهو حق ، ولا يجافي الحق نفسه . فلا جفوة اذن بين الدين والحق ، والعلم حق بطبيعة الحال » (٢) .

---

١ ـ محمد علي يوسف ، «الجفوة المفتعلة بين العلم والدين» ، دار الحياة ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٥ .

٢ ـ المصدر السابق ص ٦ .

نلاحظ اولا ان هذا الكاتب المسلم مستعد للتسليم بوجود تناقض وجفوة بين المسيحية والعلم الحديث وغير مستعد للتسليم بذلك بالنسبة للاسلام ، وهذا الخط في التفكير شائع جدا بين هذا النوع من الكتّاب ان قالوا ذلك علانية ام لم يقولوه . ونلاحظ ثانيا ان كاتب هذا النص قد حسم الموضوع وتوصل الى استنتاجه ، بانعدام الجفوة بين الاسلام والعلم الحديث ، بصيغة تقريرية خطابية صارمة ، تتلاعب بألفاظ معينة مثل «الحق» و«العلم» وكأن مجرد اثبات النص الخطابي يكفي بحد ذاته للتاكيد على صدق الاستنتاج وسلامته . وفيما يلي نص شبيه للدكتور الشيخ صبحي الصالح تتم فيه المصالحة بين الاسلام والعلم الحديث عن طريق تقرير ذلك بصيغة خطابية قاطعة ، حيث يؤكد الدكتور ان الاسلام لا يمكن ان يرفض :

«مقارنة عقائده وتقاليده ووحيه على محك العقل والنظر الموضوعي .. لان الاسلام من بساطة عقيدته وسهولة تصورها وانضباط معانيها ما يحمله على الثقة المطلقة بنفسه اذا ما محصت تعاليمه بمعايير الفلسفة النقدية التاريخية التحليلية . ذلك بأن الفطرة البشرية تجد في العقيدة الاسلامية ما يلبي اشواقها الروحية الى اكتشاف المجهول ، ونوازعها العقلية الى استشعار قيمة الانسان في الوجود وكرامته على الله . فهنا يجد الباحث ما يريح قلبه واعصابه، ويرضي فكره وفلسفته ، عن حقيقة الانسان وغاية وجوده ، وعن طبيعة الحياة وعلاقتها بمبدعها ، وعن مجال المشيئة الالهية المطلقة وحركة الارادة الانسانية داخلها الخ ...» (١) .

اذا صح قول الدكتور الصالح بأن الباحث يجد في الاسلام «ما يريح قلبه واعصابه ، ويرضي فكره وفلسفته» ، حول الانسان وطبيعة الحياة وحرية الارادة ضمن المشيئة الالهية ، تكون المشكلة قد انحلت اصلا وسلفا ولا داعي لكل هذا الضجيج حول انسجام الاسلام مع العلم الحديث وكل هذا الهجوم على الالحاد والملحدين وكل هذا الاهتمام والجدل والنقاش حول مشاكل الشباب المسلم امام تحديات الحياة العصرية والقرن العشرين .

وينزع سماحة الشيخ موسى الصدر النزعة التقريرية الخطابية ذاتها في التوفيق بين الاسلام والعلم الحديث . يقول في محاضرة له عنوانها «الاسلام وثقافة القرن العشرين» :

«والثقافة الاسلامية تحرك الانسان حركة دائمة نحو التقدم في مختلف مجالات التطور العقلي . وتتحمل كل جديد وكل معرفة بقلب

---

١ ـ «المسيحية والاسلام في لبنان ، اضواء وتاملات» ، في كتاب : «المسيحية والاسلام في لبنان» ، منشورات الندوة اللبنانية ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٢٠٨ .

مشتاق وتعتبرها سلوكا الى الله ومعرفة له وكمالا للانسان .. ان الاسلام ينظر الى العلوم باحترام وتقدير ، ويعتبرها طريقا لوصول الانسان الى الهدف من خلقه ، الى كماله الاصيل ، والى مقام خلافة الله في الارض ، ومعرفة الله ، فالسير في هذا الخط واجب مقدس » (١) .

واضح ان كلام الموفقين الخطابيين يبقى دوما (عن سابق اصرار) على مستوى التعميمات الفضفاضة التي لا تزعج احدا ولا تحرج مواقف انسان ، اذ هل يعقل ان يكون احد ضد «الحق» و«العلم» و«المعرفة» ؟ انه منطق المجاملات وجبر الخواطر الذي يرضي جميع الاطراف ولا يزعج احدا . لذلك يبتعد هؤلاء الموفقون عن بحث اية مشكلة ذات طابع محدد قد تضطرهم الى الخروج من مجال المفاخرة بمزايا الدين الاسلامي وحسناته العلمية ، للدخول في مجال التحليل الدقيق للمشكلة المطروحة . في الواقع يفتقر كلامهم حتى لاكثر ادوات التحليل الفكري بدائية ، كما يفتقر الى ابسط القواعد المنهجية في التمحيص والتفكير العلمي . حتى قواعد ديكارت في منهج البحث السليم التي وضعها في القرن السابععشر ، واصبحت امورا بدائية وفجة جدا في عصرنا ، لا نجد لها اي أثر في ابحاث الموفقين الخطابيين . من قواعد ديكارت الاساسية طرح المشكلة ، المراد حلها ، بالتحديد ومن ثم تقسيمها ، بصورة منتظمة ، الى عدد من القضايا الجزئية التي تتكون منها ومن ثم البدء بمعالجة الاجزاء الابسط استعدادا للانتقال الى المسألة الاكثر تعقيدا وتركيبا ، الى آخر القصة الديكارتية المعروفة حتى في المدارس الثانوية . ويعني هذا انه عوضا عن الكلام الواسع العام عن الاسلام والعلم وانسجامهما العام ينبغي تجزئة قضية الانسجام بينهما الى بعض المسائل المحددة ومن ثم الاستنتاج فيما اذا كان الاسلام والعلم على هذه الدرجة من الوفاق ام لا . وعلى سبيل المثال سأثير هنا بضع مسائل من هذا النوع .

يشدد القائلون بالتوافق التام بين الاسلام والعلم ان الاسلام دين خال من الاساطير والخرافات باعتبار انه هو والعلم واحد في النهاية . لنمحص هذا الادعاء التوفيقي بشيء من الدقة باحالته الى مسألة محددة تماما . جاء في القرآن مثلا ان الله خلق آدم من طين ثم امر الملائكة بالسجود له فسجدوا الا ابليس ، مما دعا الله الى طرده من الجنة . هل تشكل هذه القصة اسطورة ام لا ؟ نريد جوابا محددا وحاسما من الموفقين وليس خطابة . هل يفترض في المسلم ان يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين ، بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلا في تاريخ الكون ؟ ان كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقا تاما وتنطبق على واقع الكون وتاريخه (انها كلام منزل) لا بد من القول انها تتناقض تناقضا صريحا مع كل معارفنا العلمية ، ولا مهرب عندئذ من الاستنتاج بأن

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ١٤١ .

العلم الحديث على ضلال في هذه القضية . وان لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع ماذا تكون اذن (في نظر الموفقين) ، ان لم تكن اسطورة جميلة ؟

هل يفترض في المسلم في هذا العصر ان يعتقد بوجود كائنات مثل الجن والملائكة وإبليس ، وهاروت وماروت ، ويأجوج ومأجوج، وجودا حقيقيا (غير مرئي احيانا) باعتبارها مذكورة كلها في القرآن ، ام يحق له ان يعتبرها كائنات اسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء ؟ يا حبذا لو عالج الموفقون بين الاسلام والعلم مثل هذه القضايا المحددة واعطونا رايهم فيها بصراحة ووضوح بدلا من الخطابة حول الانسجام الكامل بين العلم والاسلام . في الواقع حاول سماحة الشيخ نديم الجسر التصدي ، في احدى المناسبات ، لمسألة الملائكة والجن ومدى انسجام الاعتقاد بها مع العلم الحديث ومعارفه عن الكون . وتلخصت النتيجة التي وصل اليها سماحته بالقول التالي :

«لقد كان تصور الملائكة والجن ، لعمري ، اكثر صعوبة قبل اكتشاف نواميس الضوء .. اما اليوم بعد معرفة أمواج الضوء وانواعها من المنظورة وغير المنظورة وسلالمها الكثيرة التي يقع العالم المنظور في سلم واحد منها فقط ، فقد اصبح من قبيل التعنت والمراء ان نقف من الملائكة والجن موقف الانكار» (١) .

لا ادري ما هي طبيعة العلاقة التي يجدها سماحة الشيخ الجسر بين نظرية الضوء من ناحية ووجود الجن والملائكة من ناحية اخرى ؟ يقول علم الفيزياء ان سرعة موجات الضوء ، ٣٠٠ الف كيلومتر في الثانية . وهذه التموجات هي احداث فيزيائية (مادية) طبيعية خاضعة للقياس الرياضي الصارم . فكيف يتسنى لنا ربطها بكائنات غيبية روحية مثل الملائكة والجن ؟ ولا شك ان امواج الضوء تأتي على سلالم كثيرة (بسبب طول الموجة وقصرها) ، منها المنظور ومنها غير المنظور . بيد ان غير المنظور منها يمكننا التيقن من خصائصه وطبيعته بواسطة الاجهزة العلمية اللاقطة لهذه التموجات . فهل يقصد سماحته التلميح الى امكان وجود اجهزة علمية لاقطة لتموجات ضوئية «ملائكية» و«جنية» تحدد لنا بوضوح رياضي وتجريبي طبيعة هذه الكائنات ؟

قضية محددة اخرى اريد اثارتها . يصف سماحة الشيخ موسى الصدر التصور الاسلامي لطبيعة الكون على النحو التالي :

« فالكون مخلوق واحد مشبع بالروح والجمال ـ منظم متزن ، سائر نحو اسمى الاهداف قائم على اساس الحق والعدل ، متناسق ، متجاوب في اجزائه بعضها مع بعض ومع الخالق» (٢) .

---

١ ـ «ركائز التفكير الاسلامي» ، ملحق النهار الاسبوعي ، بيروت ١٢ آذار ١٩٦٧ ، ص ١٥ .
٢ ـ «المسيحية والاسلام في لبنان» ، ص ١٢١ .

جلي ان هذه النظرة الاسلامية للكون هي نظرة غائية تعتمد في تفسيرها لطبيعة الكون على العلل الغائية و«الاهداف السامية» ، وعلى مفاهيم اخلاقية مثل «الحق والعدل» . هل تنسجم هذه النظرة الغائية الى الكون والحياة مع النظرة العلمية التي تسود العالم المعاصر وثقافته ؟ لو رجعنا الى التفسيرات العلمية للكون من نيوتن الى اينشتاين هل نجد في صلبها مقولات مثل «الاهداف السامية» او «الحق والعدل» او «الروح والجمال والخالق» ؟ هل نجد لهذه المفاهيم الاخلاقية الدينية اي ذكر في النظرية النسبية او في ميكانيكا الكموم مثلا ؟ سؤال جدير بالتمحيص والايضاح والمناقشة على أقل تعديل . لكن الموفقين الخطابيين لا يحبون التصدي لمثل هذه الاسئلة الصريحة لانها بالتأكيد سوف تحرج حلولهم الخطابية التقريرية للمشكلة الاساسية المطروحة .

حين نطرح المسألة بهذه البساطة وبهذا التحديد يبدو انه ثمة تناقض واضح بين النظرة الاسلامية الغائية للكون ، كما سردها سماحة موسى الصدر ، وبين النظرة العلمية كما تبلورت مع تطور العلم الحديث وتقدمه . من يراجع تاريخ العلم الحديث يكتشف بسرعة ان واضعي دعائمه وفلاسفته شنوا حربا لا هوادة فيها على اقحام العلل الغائية والمفاهيم الاخلاقية في التفسير العلمي لظواهر الطبيعة ورفضوا النظرة الغائية للكون رفضا باتا ، لانهم اعتبروها من انتاج خيال الانسان الاسطوري ولانها تعيق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية مهما كان نوعها . اننا نجد هذا التيار المعادي للنظرة الغائية ، منذ البداية ، عند المفكرين والفلاسفة الذين رسخوا دعائم العلم الحديث من فرانسيس بيكون الى برتراند رسل مرورا بديكارت وسبينوزا وغاليليو وداروين وبافلوف ودركهايم وفرويد وماركس الى آخر القائمة الطويلة من الاسماء . فما هو رأي الموفقين المحدد بهذه المسألة المحددة ؟ ان الترجمة العملية لدعوى الدكتور صبحي الصالح عن مقارنة الاسلام وعقائده وتقاليده ووحيه على محك العقل النظري الموضوعي وبمعايير الفلسفة النقدية التاريخية التحليلية ، تبدأ بالتصدي الجدي والصريح للقضايا التي اثرتها وليس بمجرد التأكيد المسبق بأن الاسلام سوف يخرج منتصرا بالضرورة حين تحدث هذه المقارنة ، لان النتيجة الصادقة تأتي بعد القيام بالتجربة وليس قبلها .

من الآيات القرآنية التي يحب الموفقون ترديدها في معرض كلامهم عن انسجام الاسلام والعلم الحديث ، الوصف القرآني التالي لأصل الانسان وتكوينه:

«ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما . فكسونا العظام لحما ثم انشأناها خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين» .

(المؤمن ١٢ ــ ١٤)

من الجلي ان عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة الى هذا الوصف القرآني تعتمد على التدخل المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور الى آخر ، اي ان

نقلها من نطفة الى علقة يحتاج الى عملية خلق جديدة ، كما ان نقلها من طور العلقة الى طور المضغة يحتاج كذلك الى عملية خلق اخرى الخ .. وخلاصة القول هو ان نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق وتدخله المباشر في سير امور الكون . هل يتفق هذا الوصف والتعليل مع معارفنا العلمية عن الموضوع ومع ما يبينه لنا علم الاجنة حول تطور الخلية البشرية في مراحلها الاولى ؟ الجواب هو حتما بالنفي لان علم الاجنة لا يدع مجالا للشك في ان الخلية تنمو بالتطور العضوي من طور الى آخر وفقا لقوانين طبيعية معينة بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة عليها وعلى اساس معطياتها الاولية . كل ذلك بصورة تسمح لنا بالتنبؤ بتطور الخلية وبالمراحل المستقبلة التي ستمر بها وتمكننا من التحكم بنموها بحيث نستطيع تأخيره او اسراعه او تشويهه (ان شئنا ذلك) بتعريضها لمواد كيماوية معينة او لانواع محددة من الاشعة . وكم كنت اود لو لم يكتف الموفقون الدينيون ــ العلميون بمجرد الاستشهاد بالوصف القرآني لنمو الخلية ، وتعدوا ذلك لايضاح رايهم في كيفية انسجام هذا الوصف مع معارفنا العلمية الثابتة عن هذه الظاهرة الطبيعية .

من الاقوال التي يرددها الموفقون الخطابيون لاثبات دعواهم الحديث النبوي القائل «اطلب العلم ولو في الصين» ، والآيات القرآنية العديدة التي تحث الانسان على التعقل والتأمل في الاشياء وطلب العلم والمعرفة الى آخره مما هو معروف ، كل ذلك ليبينوا مدى اهتمام الاسلام بالعلم ، والعقل منذ القدم . بطبيعة الحال يعطي هؤلاء المفكرين معنى مطلقا لهذه العبارات الاسلامية وكأنها لا تنتمي الى اي زمان او مكان ، منفصلة عن الظروف التاريخية التي قيلت فيها والمناسبات التي حددت معناها ومغزاها وقتئذ . من ضمن هذا الاعتبار يتضح لنا ان العلم الذي حث على طلبه الاسلام هو في جوهره العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها وليس الفيزياء والكيمياء مثلا (راجع كتاب العلم في الجزء الاول من «إحياء علوم الدين» للامام الغزالي) . والعقل الذي طلب الاسلام من الانسان استخدامه كان الغرض منه التوصل الى معرفة الله من تأمل صنعته وخلقه ، كما فعل حي بن يقظان في قصة ابن طفيل ، وليس غرضه صياغة نظرية المادية الجدلية او نظرية دركهايم في الطقوس والعبادات الدينية او نظرية الكون المحدب . ولا ضير على الاسلام في ذلك . ففي تلك الازمنة كانت العلوم الدينية تعتبر ارفع العلوم شأنا واعظمها قدرا والغاية القصوى التي يصبو اليها كل مريد للعلم . وجدير بالملاحظة بهذا الصدد ان السواد الاعظم من هؤلاء الموفقين لا يعرفون الا القليل جدا من العلم الحديث ومناهجه وطرقه في البحث وعن ما يمكن ان نسميه «بالنفس العلمي» او «الروح العلمية» . غير انهم يقفون مشدوهين مبهورين امام منجزات العلم وتطبيقاته العملية ، وهم مضطرون للتعامل مع نتائجه حتى في حياتهم اليومية والعادية ، لذلك يجدون انه لا سبيل لهم الا اعلان الانسجام الكامل والتوافق التام بين اسلامهم من جهة وهذه القوة العظيمة

التي تتحرك وتحرك وتطفي وتسيطر من جهة ثانية . كل ما يعرفونه عن العلم الحديث هو انه قائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، وهل يعقل ان يكون احد ضد الملاحظة والتجربة والاستقراء ؟ فإذن الاسلام والعلم الحديث منسجمان ومتفقان في كل شيء ! لا عجب اذن ان هم وقعوا في تناقضات غريبة : ورد معنا نص لمؤلف كتاب «الجفوة المفتعلة بين العلم والدين» يعلن فيه ان الشرق المسلم على وفاق قديم وتام مع العلم الحديث لانالله حق والحق واحد ولا يصدر عن الحق الا الحق الى آخر الاسطوانة . غير ان المؤلف نفسه يقول على الصفحة التي تليها ما يلي عن دور الدين في الدراسة الثانوية :

> «ما لم يكن الغرض الاساسي من المناهج الدينية ـ بالثانويات خاصة ـ هو تحري مواطن الخطر ، ومكامن الالغام فيما يدرسه الطالب من المواد الاخرى ـ كنظرية التطور في العلوم ، والحريات العامة في التاريخ ـ الثورة الفرنسية خاصة ! ـ ودوران الارض او كرويتها في الجغرافيا الخ الخ .. ما لم يكن منهاج الدين الحارس الامين اليقظ الذي يعد العدة لكل ما يغير من جيوش الالحاد الذي تتسرب الى عقول الطلبة من محيطهم «الثقافي» العام » (١) .

ان مواطن الخطر التي ينبغي على الدين الاسلامي تحريها وحماية العقول منها هي : نظرية التطور في العلوم ، الحريات العامة في التاريخ ، الثورة الفرنسية خاصة ، كروية الارض ودورانها . فاذا كانت حقائق كروية الارض ودورانها لا تزال تشكل خطرا على عقول المسلمين اين هو هذا الانسجام التام والتوافق الكامل بين الشرق المسلم والعلم الحديث الذي تغنى به المؤلف وفاخر فيه على الصفحة السابقة ؟

نحن نجد تناقضا شبيها ، ولكن ليس بهذه السذاجة والفجاجة ، عند المفكر الاسلامي سيد قطب الذي يرحب بالعلم والمنهج العلمي ويقول.بوجود صلح قديم بين المنهج الاسلامي وبين العلم والحضارة الصناعية . في الواقع يذهب سيد قطب الى أبعد من ذلك في أفكاره التوفيقية فيرد المنهج العلمي التجريبي الى روح الاسلام ويعتبر المنهج الاسلامي الاساس الذي قامت عليه النظرة التجريبية العلمية الحديثة . وليتبين لنا مدى نجاح هذا التوفيق الشامل بين الدين والعلم ، ما علينا الا ان نتابع تفكير السيد قطب لنجد انه بعد مفاخرته بأن المنهج الاسلامي هو الاساس الذي قام عليه المنهج العلمي التجريبي نراه يرفض رفضا باتا اهم النتائج التي توصل اليها هذا المنهج لانها تتناقض مع العقائد الدينية . انه يرفض نظرية التطور العضوي مع انها توجت البحوث العلمية في علم الحياة ، ونظرية فرويد مع انها من اهم النتائج التي توصلت اليها البحوث العلمية في مجال الدراسات النفسية . ويرفض الماركسية او الاشتراكية العلمية مع انها اهم نظرية شاملة

---

١ ـ «الجفوة المفتعلة بين العلم والدين» ، ص ٨ .

صدرت في العلوم الاجتماعية والاقتصادية في العصور الحديثة . اي ان السيد قطب يرد المنهج العلمي الى المنهج الاسلامي ولكنه يريد أن يبرئهما من جميع التبعات التاريخية الناتجة من قيام العلم وان ينكر كل ما يلزم عن مقدمته الكبرى من نتائج . ولذلك نراه يرد على كل ما تمخض عنه المنهج العلمي من نظم ونظريات علمية وسياسية واقتصادية واجتماعية ذلك على الرغم من يقينه ان الجذور التاريخية لكل ذلك تمتد الى المنهج الاسلامي (١) .

ومن الطريف العودة هنا الى ما ذكرته سابقا عن نزعة هذه الطائفة من الموفقين المسلمين نحو الاصرار على وجود تناقض اساسي بين المسيحية والعلم الحديث وانكارهم انكارا شديدا لوجود مثل هذا التناقض والنزاع بين الاسلام والعلم . غير ان احد المفكرين المسيحيين نقض راي الموفقين المسلمين وادعى بأن المسيحية ايضا تنسجم تماما مع العلم الحديث وقدم لنا توفيقا خطابيا تقريريا بين الدين المسيحي والعلم على طريقة الموفقين الخطابيين الذين ذكرناهم . يقول الاب فرنسوا دوبره لاتور ما يلي :

« لقد اخذت على نفسي ان أبين ، باديء ذي بدء ، انه ليس في الامكان ان نكتشف بين الدين المسيحي والعلم الحديث اي تعارض، كما تؤكد السلطات المسيحية كلما سنحت لذلك فرصة . ومن ثم نرى كيف ان الدين يعضد جهد الباحث المسيحي ، وكيف يعود فيساعد بدوره النفس المتدينة على معاينة الله والصلاة اليه» (٢) .

بطبيعة الحال ان وجود مثل هذا التعارض بين المسيحية والعلم الحديث لا يتوقف ابدا على تأكيدات الاب لاتور او السلطات المسيحية نفسها مهما كانت لهجة التأكيدات صارمة وتقريرية لان التحقق من وجود التناقض رهن بالوقائع والتاريخ وليس رهنا باعلان من قبل الآباء المسيحيين او بقرار من قبل السلطات المسيحية العليا . والواقع والتاريخ هما تماما ما يفضل هؤلاء تجاهله ليتمكنوا من التوفيق حسب مزاجهم . اذا لم يكن ثمة تعارض بين المسيحية والعلم الحديث كما يقول الاب لاتور ، ماذا كان موضوع الصراع الذي استمر ثلاثة قرون بين الكنيسة والعلم اذن ؟ (٣) . واذا لم يكن هناك ثمة تعارض بين المسيحية والعلم

---

١ ـ راجع «الاسلام ومشكلات الحضارة» ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٦٥ .

٢ ـ «المسيحية والعلم الحديث» في كتاب «المسيحية والاسلام في لبنان» ، ص ٧٦ .

٣ ـ على المستوى الاجتماعي ، وهو المستوى الاساسي ، كان الصراع بين نظام الاقطاع الذي وجد في الكنيسة حصنه الاخير وبين الطبقة الوسطى الصاعدة بأفكارها ومؤسساتها ونظمها الجديدة. غير انني حصرت نفسي في مناقشة الموضوع في مستوى الصدام بين البنى الفوقية (النظريات العلمية والعقائد الدينية) لاتمكن من الرد على الموفقين (وغيرهم من المفكرين المثاليين والغيبيين) على اساس افتراضاتهم واساليبهم في معالجة الموضوع .

لماذا احرقت الكنيسة جيوردانو برونو ، وارغمت غاليليو على الاقرار بأن الارض ثابتة كمركز للكون ، واقامت الدنيا (ولم تقعدها بعد في بعض الاماكن) على داروين ونظرية التطور العضوي ؟ ووضعت معظم الكتب العلمية والفلسفية المعبرة عن الروح العلمية الجديدة على قائمة الكتب الممنوعة ، بما في ذلك مؤلفات مفكر متدين وكاثوليكي مؤمن مثل ديكارت ؟ هل فعلت الكنيسة كل ذلك حبا بالاذى او لمجرد التعسف والاستبداد ام انها كانت تنظر الى الكون نظرة تتناقض تماما مع اكتشافات العلم الحديث والآراء التي افرزها عن طبيعة الاشياء ، فاضطرت للدفاع عن موقفها دفاعا مستميتا وبكل الوسائل المتوفرة لها ؟ هل كان الصراع الحاد مجرد «هفوة» بسيطة اكتشفتها الكنيسة بعد ٣٠٠ سنة فتبين لها ان العلم الحديث لا يتعارض مع المسيحية اصلا؟ الا تفرض علينا الامانة الفكرية والتاريخية الاعتراف بصراحة ان المسيحية لم تكتشف ، في ساعة صدق مع نفسها ، ان العلم الحديث لا يتعارض مع تعاليمها ، بل ان الذي حدث هو اضطرار المسيحية والكنيسة للتراجع المستمر في معاركها ضد القوى الجديدة المناوئة ؟ وحين اتضح نهائيا ان المسيحية غير قادرة على كسب المعركة غيرت رايها في الموضوع وقررت الانضمام الى صفوف المنتصرين فانتقلت بذلك الى معسكر انصار العلم الحديث ودعاته . وقفت الكنيسة هذا الموقف الجديد ، على طريقة مكره اخاك لا بطل ، اي تحت الحاح الحاجة والضرورة التاريخية وليس طوعا وتنازلا منها في ساعة المقدرة . لا بأس ان تغير الكنيسة موقفها التقليدي المعروف من العلم الحديث لتقف في صفه ولكنه من المزعج جدا ان تبرر الكنيسة هذا التحول بنظرة تتضمن، في اساسها ، تزويرا للتاريخ وتحويرا لوقائعه .

التوفيق التبريري :

يهتم هذا النوع من الفكر التوفيقي بين الاسلام والحياة المعاصرة بتبرير الاوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة مهما كان نوعها على اساس انسجامها التام مع الدين الحنيف وتعاليمه وشرعه . ويشرف على عملية الدفاع عن الوضع القائم ورجالاته وسياساته مجموعة من المفكرين ورجال الدين الاسلامي الذين يجهدون انفسهم في اضفاء الشرعية الاسلامية على النظام السياسي والاجتماعي الذي يرتبطون به مهما كان نوعه . هنا تتجلى النزعة المحافظة وحتى الرجعية في الفكر الاسلامي المعاصر وفي ممارسات هذا الفكر .

في الدول العربية التي اعلنت سياسة ثورية تحررية نجد ان القائمين على المؤسسات الاسلامية هناك يعلنون انسجام الاسلام التام مع سياسة البلاد المتبعة ومع شعاراتها السياسية «النابعة من روح الاسلام وشرعه» (وفقا لفتاويهم) باعتبار ان الدين الاسلامي هو دوما «ثوري» و«تحرري» . ومن جهة اخرى ، لو

القينا نظرة على الدول العربية الرجعية والمتخلفة تماما والمحاربة للاتجاه الثوري التحرري (العربية السعودية) نجد ان ائمة الاسلام هناك هم في طليعة المبررين لسياسة الدولة الرجعية ، والمدافعين عن الوضع الاجتماعي المغرق في التخلف ، والمسخرين المؤسسات الاسلامية للدفاع عنه وحمايته ، وبين هذين الطرفين المتباعدين نجد ان كل نظام حكم عربي ، مهما كان لونه ، لا تنقصه المؤسسات الاسلامية المحترمة المستعدة للافتاء بأن سياسته منسجمة انسجاما تاما مع الاسلام ولا تتعارض معه في شيء . وغني عن القول ان المؤسسات الاسلامية في كل دولة من هذه الدول تحشد الآيات القرآنية ، والاحاديث النبوية والاجتهادات الفقهية والشرعية لتبين ان موقف دولتها هو الحق بعينه .

لنضرب بعض الامثلة العينية . توجد حركة توفيقية ناشطة حول موضوع الاشتراكية العلمية وتطبيقها في الوطن العربي . حين طرحت الثورة في مصر نسختها الخاصة في الاشتراكية (الاشتراكية العربية) انبرى المفكرون للبرهنة على ان اشتراكية ثورة ٢٣ يوليو نابعة من صميم تراثنا العربي وقيمنا الروحية الاسلامية . ونشطت العقول الدينية والمؤسسات الاسلامية في مصر وغيرها من الدول ، لتبرير سياسة الثورة الاشتراكية بتبيان انسجامها التام مع الاسلام باعتبار ان الدين الاسلامي هو اول من وضع أسس الاشتراكية — العلمية — العربية — الرشيدة — المؤمنة . وكتبت المقالات العديدة موضحة ان هذه الفصيلة من الاشتراكية ترتكز الى ثلاثة مبادىء اولها الايمان بالله (١) . ولا اذكر الان ما هو المبدأ الثاني ولكن لن استغرب لو كان الايمان بآدم سميث مثلا . ولا شك عندي ان المؤمن حقا لن يستسيغ هذا المزيج الهجين ، وان الاشتراكي الحقيقي لن يكون مسرورا عندما يكتشف ان اهم مبدأ في عقيدته هو الايمان بالله . وسيرا على هذا النمط من التفكير التبريري يستنبط الدكتور الشيخ صبحي الصالح «اشتراكية» البورجوازية الصغيرة التي طرحتها الثورة في مصر من الاسلام على النحو التالي :

«لا ينفي شيئا مما زخرت به بطون المجلدات في فقهنا الاسلامي من آراء ناضجة في النظم الاقتصادية ، وقواعد العدالة الاجتماعية ، ومن ميل واضح الى ضرب من الاشتراكية المؤمنة البناءة التي لا تجحد قيم الروح» (٢) .

وحتى تلك الدول العربية التي تطرفت باتجاه اليسار — ولو كان تطرفا لفظيا اكثر منه فعليا — باعلان نفسها جمهوريات ديمقراطية شعبية قد وجدت دور

---

١ — راجع مقالات الدكتور صلاح الدين عبد الوهاب ، «الاشتراكية العربية والاشتراكيات اليمينية» ، «المجلة» ، القاهرة ، كانون الثاني وشباط ١٩٦٤ . ومقال الدكتور محمد احمد خلف الله ، «القرآن الكريم والمضامين الاشتراكية» ، «الكاتب» ، القاهرة ، تموز ١٩٦٦ .

٢ — «المسيحية والاسلام في لبنان» ، ص ١٩٦ .

افتاء ، بكامل عدتها وتجهيزاتها ، تبرر لها موقفها وتجعله منسجما مع الدين الاسلامي ومستمدا من تعاليمه التقدمية دوما وفي كل زمان ومكان . بعبارة اخرى يبدو ان تعاليم الاسلام واسعة وفضفاضة بشكل تسمح باستيعاب الاشتراكية العربية ، والجمهوريات الديمقراطية الشعبية العربية ، بالاضافة الى نظام مفرق في الرجعية والسلفية والتخلف مثل حكم الملك فيصل في السعودية وسوهارتو في اندونيسيا .

منذ فترة وجيزة انطلقت دعوة اسلامية «لاقامة خليفة وتشكيل مجلس خلافة اسلامي» لان «ايجاد خليفة يقيم حكم الاسلام من اهم الفروض الاسلامية (و) المسلم الذي لا يبايع الخليفة يستحق عذاب الدنيا والآخرة» (١) . وتسترسل هذه الدعوة في ايضاح موقفها بالقول الصريح ان «فيصل بن عبد العزيز بويع عمليا بالخلافة في العربية السعودية وعلى العلماء واجب توضيح هذا الامر لسائر المسلمين وطاعة الفيصل» (٢) . وتزعم هذه الدعوة الاسلامية ، في محاولة تبريرها لنظام الملك فيصل وتدعيمه ، ما يلي :

«ان على علماء الامة الاسلامية والمجاهدين في سبيل رفعة الاسلام وتبليغ دعوته للناس ان يبينوا حكم الاسلام هذا في جميع المساجد ايام الجمع والاعياد ، حتى يسارع المسلمون عن معرفة لمبايعة الفيصل لان مبايعته الان اصبحت فرضا لازما عليهم لا بد من تأديته بعد ان اقر علماء المملكة العربية السعودية عقد امامته . وعليهم ان يحققوا وجودهم — كعلماء — بأن يدعموا الفيصل كإمام للمسلمين ، وأن يطالبوه بانشاء حكومة خلافة ، كما عليهم دعوة الحكام للمسارعة بالانضمام لمجلس الخلافة المقترح الى ان يتم عمليا ضم جميع البلاد الاسلامية لحظيرة الخلافة» (٣) .

وبعد هذا الكلام يهمنا ان نعرف اذا كان الاسلام بحد ذاته ينسجم مع النظام الاشتراكي ويتفق معه ، كما بلورته مصر الناصرية ، ام مع نظام الخلافة كما تحاول تثبيته العربية السعودية ؟ بطبيعة الحال ، ان المؤسسات الاسلامية في مصر ، من الناحية العملية ، هي جزء من اتجاه «الاشتراكية العربية التقدمي الثوري» ومرتبطة بنظام عبد الناصر ، كما ان المؤسسات الاسلامية في العربية السعودية هي ، من الناحية العملية ، جزء من اتجاه السياسة الرجعية للحكم، ومرتبطة بالنظام الملكي القبلي . وكل طرف لديه مجموعة من المفكرين التوفيقيين الذين يبينون التطابق الكامل بين الاسلام وبين نظام الحكم المرتبطين به، ويبررون

---

١ — مجلة «الفكر العربي» ، بيروت ، ايار ١٩٦٩ ، العدد ٤ ، ص ٢٢ .

٢ — المرجع السابق ، ص ٣١ .

٣ — المرجع السابق ، ص ٣٢ .

كل امر وكأن شيئا لم يكن .

لا ينحصر التبرير والتوفيق في مجال تطابق الاسلام مع «الاشتراكية العربية» من ناحية او تجديد الخلافة من ناحية اخرى ، بل يتعدى ذلك لدى جماعة من الموفقين همها ان تظهر ان الانسجام والتطابق حاصل تماما بين الاسلام والنظام الديمقراطي الليبرالي الغربي . يدعي هذا النوع من الموفقين والمبررين ان الديمقراطية بمعناها الغربي لا تنسجم مع الاسلام فحسب بل هي موجودة اصلا في تعاليم الدين وشرائعه وهي لا تختلف بشيء عن القول الاسلامي بأن الحكم «شورى» . يصل هذا التوفيق ، التبريري ذروته في كتابات الدكتور اللبناني حسن صعب الذي يستخرج من الشرع الاسلامي كافة الركائز التي يقوم عليها النظام الراسمالي البورجوازي وكل الاسس التي يستند اليها الفكر الليبرالي التابع له . كتب الدكتور صعب ما يلي حول الموضوع في محاضرة له عنوانها «الاسلام وقضايا العصر الاقتصادية والاجتماعية» :

«ونبني مستهدفين المقاصد الالهية لسعادة الانسان وخيره ، التي استخرجها علماء الاصول من كتاب الله كمقاصد للشرع ، اي بناء قانوني او سياسي او اقتصادي او اجتماعي ، يبنيه الانسان وهي :
اولا المحافظة على النفس الانسانية وحمايتها .
ثانيا المحافظة على الدين اي حرية الاعتقاد .
ثالثا المحافظة على الاسرة .
رابعا المحافظة على العقل اي على حرية الفكر وسموه .
خامسا المحافظة على المال او على الملكية الشخصية الخلاقة للخير .
هذه هي مقاصد البناء التي اجمع علماؤنا على ان الله يلزمنا بها. وأما أشكاله وتنظيماته ووسائله ، فنحن احرار في ان نختار لها البنية التي تؤدي لتحقيق هذه المقاصد» (١) .

واضح جدا ان المهمة التبريرية التوفيقية في لبنان لا يمكن ان تكون الا لصالح البورجوازية والليبرالية (الملكية الخاصة ، المال ، الاسرة ، الحرية الفردية بمعناها البورجوازي) باعتبار ان هذا هو الخط الرسمي للدولة في لبنان كما تفرضه مصالح الطبقة الراسمالية المسيطرة . غير ان الدكتور صعب لا يريد ان يغضب أحدا خارج لبنان ان كان ذلك بالنسبة للانظمة العربية الثورية او الانظمة الملكية القبلية الرجعية . على هذا الاساس يعمل جاهدا لتصنيف كافة الدول الاسلامية ، بمختلف انظمتها الاجتماعية والسياسية المتعارضة ، ضمن اطار الاسلام والديمقراطية ، بحيث ينسجم الاسلام ومعه الديمقراطية مع اي نظام مهما كان نوعه . النظام في اندونيسيا ، عند الدكتور حسن صعب ، هو «ديمقراطية موجهة» ، وفي الباكستان «ديمقراطية اساسية» ، وفي الجمهورية

---

١ — «المسيحية والاسلام في لبنان» ، ص ١٥٦ .

العربية المتحدة والجزائر وسوريا والعراق «ديمقراطية اشتراكية» ، وفي السعودية «ديمقراطية سلفية» ، وفي تركيا «ديمقراطية كمالية» ، وفي بلاد اخرى «ديمقراطية ليبرالية» (١) . الاسلام والديمقراطية توأمان سياميان لا ينفصلان ابدا . وطالما ان البلد هو بلد اسلامي فان نظام الحكم فيه لا يمكن ان يكون الا حكما ديمقراطيا سمحا وطيبا. اي ينتهي منطق الدكتور صعب التوفيقي والتبريري الى نتيجة خطيرة هي انه لا يوجد نظام حكم الا ويمكن تبريره اسلاميا واعطاؤه الصبغة الشرعية المعهودة .

التوفيق التعسفي :

يتلخص هذا المنهج في التوفيق بين الاسلام والعلم الحديث باستخراج كافة العلوم الحديثة ونظرياتها ومناهجها من آيات القرآن . انها عملية اقحام تعسفي وسخيف لكل صغيرة وكبيرة في العلم الحديث داخل آيات القرآن ومن ثم الزعم ان القرآن كان يحتوي منذ البداية على العلم برمته . بعبارة اخرى يقف اصحاب هذا الاتجاه بالمرصاد لكل نظرية علمية مستحدثة ولكل اكتشاف علمي جديد ، ومن ثم يجتهدون لايجاد آية في القرآن يزعمون انها تتضمن النظرية والاكتشاف منذ اربعة عشر قرنا ان لم يكن منذ الازل ! ان اتعس محاولة جرت في هذا المضمار هي التي نجدها في كتاب يوسف مروة الذي قدم له اثنان من رجال الدين الاسلامي المعروفين في لبنان (٢) .

قرر السيد مروة ان في القرآن ٦١ آية في علم الرياضيات و٦٤ اية في علم الفيزياء و٥ آيات في علم الذرة و٦٢ آية في النظرية النسبية و٢٠ اية في المناخيات ، و٢٠ آية في علم طبقات الارض (الجيولوجيا) الى آخر اللائحة المعروفة لفروع العلم الحديث . ويبرر السيد مروة هذا التوفيق التعسفي المحض بالكلام التالي :

> «بل ان الفيزيائيين والكيميائيين والفلكيين والجيولوجيين عندما يقرأون القرآن لا يرون فيه اي تناقض بين ابحاثهم وتجاربهم وبين الافكار والمرامي العلمية التي تحملها الآيات القرآنية في مواضيع اختصاصهم ، ذلك ان القرآن كتاب إلهي «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها (الكهف ــ ٤٩)» . و«... ما فرطنا في الكتاب من

---

١ ــ «الاسلام تجاه تحديات الحياة المعاصرة» ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٢١ .

٢ ــ «العلوم الطبيعية في القرآن» ، منشورات مروة العلمية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، قدم للكتاب سماحة الشيخ موسى الصدر والشيخ مصطفى الغلاييني .

شيء ...» (الانعام ــ ٣٨)» (١) .

خلافا لما يزعمه السيد مروة لا اعتقد ان الجيولوجيين سوف يرتاحون كثيرا، من وجهة نظر علمهم ، الى الآيات القرآنية التي تروي كيف شق موسى البحر الاحمر بعصاه . كما انه ليس صحيحا ان علماء الفيزياء والكيمياء لن يجدوا اي تناقض بين قوانين علومهم وبين الآيات القرآنية التي تروي كيف تحولت النار فجاة الى برد وسلام على ابراهيم . كما ان علماء الفلك (وليس التنجيم) سوف يجدون بعض الصعوبة . لا شك . في التوفيق بين معلوماتهم العلمية عن النيازك والشهب من ناحية وبين الآيات القرآنية التي تعلمنا ان الشهب هي لرجم الشياطين والجن حين تحاول الصعود الى السماء واستراق السمع (اي الاستماع الى احاديث الملائكة) من ناحية ثانية . لكن اصحاب الفكر التوفيقي عودونا دوما على اطلاق الاحكام الشاملة والتعميمات البديعة بدون التدقيق بالمسائل المحددة التي تحرجهم وتحرج دعواهم .

يصنف السيد مروة الآية القرآنية التالية تحت علم الفيزياء :

«هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا وينشىء السحاب الثقال . ويسبّح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء (الرعد : ١٢ ــ ١٣)» (٢) .

طبعا ، لقد فات السيد مروة ان الانسان رصد وجود البرق والرعد والسحاب والصواعق قبل اليهودية والمسيحية والاسلام بزمان طويل وترك لنا ملاحظاته حولها في اساطيره وفولكلوره ونقوشه ورسومه . ان تدوين مثل هذه الملاحظات العامة عن بعض ظواهر الطبيعة المتكررة لا يعني اننا اكتشفنا علم الفيزياء او دخلنا في صلب المنهج العلمي لدراسة الظواهر الطبيعية . نحن نجد مثل هذه الملاحظات البديهية جدا عن البرق والرعد والسحاب والليل والنهار في اساطير حضارة ما بين النهرين (ملحمة جيلجامش مثلا) وفي التوراة وفي الالياذة وفي الكتب المقدسة الصينية والهندية كما نجدها في القرآن . اضف الى ذلك ان البرق والرعد والسحاب والصواعق في الآية القرآنية منسوبة كلها للارادة الإلهية ومسخرة لخدمتها ولا أعتقد ان علم الفيزياء ينظر مثل هذه النظرة البدائية الى الظواهر الطبيعية وتفسيرها . لن أسترسل في مناقشة تصنيفات السيد مروة للآيات القرآنية تحت كل علم من العلوم لان عمله لا يخضع لأي منطق يمكن تحديده ، بل هو اقرب ما يكون الى مسرحية من مسرحيات العبث واللامعقول (مع العلم بأن المقارنة فيها اجحاف بحق المسرح الطليعي حتما) . لذلك سأكتفي بضرب بعض الامثلة من كتابه لتبيان الشطط الذي وصل اليه هذا النوع من الفكر الديني الاسلامي المعاصر . يصنف السيد مروة الآية التالية تحت علم الفيزياء :

---

١ ــ المرجع السابق ، ص ٨٣ .

٢ ــ المرجع السابق ، ص ٨٨ .

«ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء (آل عمران ـ ٥)» (١) . لماذا علم الفيزياء بالتحديد ؟ لا أدري . ولا يشرح الكاتب اية مبررات لتصنيفاته بل يعلنها بقرار من عنده لا اكثر . ربما كان مجرد ذكر الارض والسماء هو الدافع لادراج الآية تحت علم الفيزياء ! ويصنف الآية التالية تحت علم الذبذبات الصوتية: «ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم خامدون» (٢) . ويدرج الآية التالية تحت علم الانفجارات النووية : «فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين . يغشى الناس هذا عذاب اليم» (٣) . اما الآية التالية : «لتركبن طبقا عن طبق» فيصنفها تحت علم الصواريخ (٤) ! ويضع الآية التالية : «انا ارسلنا عليهم ريحا صرصرا في يوم نحس مستمر» (٥) تحت علم المناخيات . اما الاية المشهورة «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» فيدخلها تحت علم الذرة (٦) . ويفوت السيد مروة طبعا ان «الذرة» في الآية ليست الا اشارة الى الاشياء الصغيرة جدا مثل ذرة الرمل او ذرة الغبار . واخيرا يصنف الآية القائلة «فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنه يصعد في السماء ..» تحت غزو الفضاء ! (٧) . يبدو ان مقدرة السيد مروة على تحسس المعنى المجازي في اللغة لا تضاهى ابدا بدليل انه نظر الى عبارة «يصعد في السماء» في الآية بمعنى غزو الفضاء على طريقة ارسال الصواريخ الى القمر !

ومن اهم المنجزات التي حققها السيد مروة في فكره التوفيقي التعسفي حساب سرعة «النور الالهي» تماما كما يحسب العلماء سرعة الضوء . تمكن السيد مروة من تحديد معنى «اليوم الإلهي» و«الثانية الالهية» تحديدا رياضيا على اساس النظرية النسبية العامة ! ومن هنا توصل هذا العالم الفذ الى قياس سرعة النور الالهي (٨) . ويساوي «اليوم الالهي» عند السيد مروة ٨٦١٦٤ «ثانية الهية» وهي تساوي بدورها ٣١٥٥٦٩٢٦٠٠٠ ثانية ارضية . يقول السيد مروة ما يلي حول اكتشافاته العلمية الباهرة :

«واذا كان النور العادي يدور حول الكرة الارضية ٧ مرات ونصف مرة في ثانية واحدة ، فان النور الإلهي يدور بين ٢٧٧٦٥ الى ١٣٨٧٥

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ٨٩ .
٢ ـ المرجع السابق ، ص ٩٦ .
٣ ـ المرجع السابق ، ص ٩٩ .
٤ ـ المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
٥ ـ المرجع السابق ، ص ١١٥ .
٦ ـ المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
٧ ـ المرجع السابق ، ص ١٦٨ .
٨ ـ انظر ص ١٨٠ ـ ١٩٨ من كتابه المشار اليه آنفا .

مرة حول الارض في ثانية واحدة (سرعة النور العادي ٣٠٠٠٠٠ كلم في الثانية) وفي ضوء هذه الحقيقة الواضحة يمكن فهم اشياء كثيرة وردت في القرآن وعجزت العقول البشرية عن فهمها لانها تنطبق على مفاهيم نظرية النسبية التي لم تكن معروفة قبل هذا القرن» (١) .

يبدو ان السيد مروة ، حسب ادعائه ، قد حقق اخيرا ما عجزت عن فهمه العقول البشرية في الماضي والحاضر . اي انه وضع الاسس النظرية والرياضية لميكانيكا الملأ الاعلى .. ونقترح تسمية كل ذلك «بالميكانيكا المروية» ، قياسا على تقليد علمي عريق اعطانا تسميات مثل الميكانيكا النيوتونية والميكانيكا الاينشتاينية. ومن ناحية اخرى لقد غاب عن هذا العقل الفذ ان مجرد تشبيه النور الالهي بالضوء (المؤلف من موجات مادية) وتحديد سرعته على هذا النحو هو كفر وخروج عن تعاليم الدين (من وجهة نظر الدين الذي يدافع عنه) لانه خرج عن مبدأ التنزيه وسقوط في تشبيه الصفات الالهية بالحادثات المادية ، بل هو سقوط في اقصى انواع التشبيه ، اي التجسيم. النور الالهي في الدين هو طاقة روحية لا متناهية ولا محدودة (اي لا يمكن تحديدها كميا ورياضيا على طريقة مروة) ولا يدرك كنهها الا بالايمان والسريرة والبصيرة الداخلية . اما هذا التصور المادي الرياضي لطبيعة النور الالهي والحديث عن عدد المرات التي يحتاجها للدوران حول الارض في الثانية كما لو كان شعاعا من الضوء العادي فيبقى ، بالتأكيد ، مرفوضا من قبل اي مسلم (او مسيحي او يهودي) مؤمن ويتحلى بشيء من صفات العقل السليم .

يوجد طريقة مشابهة لطريقة مروة ، ولكنها اكثر شيوعا ، في التوفيق التعسفي بين الاسلام والعلم الحديث . تتمثل هذه الطريقة في كتاب صدر عن دار المعارف بمصر طبع مرتين تحت عنوان «التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن» وهو يحتوي على أمثلة لا حصر لها من الافكار التوفيقية الفذة وسأورد البعض منها على سبيل المثال :

يستنتج مؤلف هذا الكتاب من الآية القرآنية : «وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر» (انعام ٩٧) الحقيقة العلمية القائلة بأن النجوم هي الضياء الاصلي في السماء وان ضياء الكواكب ليس اصلي فيها بل مكتسب من ضياء النجوم . يقول صاحبنا بالحرف الواحد :

«ولكن الباحث الخبير بأحوال النجوم يجد انه تعالى قد اختص النجوم بالذكر (في هذه الآية) دون الكواكب مع انها نيرات مثل النجوم .. فيستدل من ذلك على ان هذا التخصيص بالنجوم فيه اشارة الى ان النجوم هي مصدر الضياء الاصلي في السماء ـ وان ضياء الكواكب غير أصلي فيها بل هو مكتسب من ضياء النجوم ولذلك

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

لم يذكرها، ارايت وجه الحكمة في الذكر؟ انها حكمة العلي القدير»[1].
ويعلق على الآية القرآنية «وعلامات وبالنجم هم يهتدون» (النحل ١٦) بقوله :
«ويجد الباحث ان قوله تعالى «وبالنجم هم يهتدون» معناه لتهتدوا بذاتها ، وبذات النجوم هم يهتدون اي ان الباء للسببية مثل قولك «يكتب بالقلم» وان الهداية حاصلة من ذات النجوم فيكون ضوءها اذن من ذاتها او بعبارة اخرى يرى من قوله «وبالنجم» اشارة قوية الى ان ضياء النجوم ذاتي وصادر منها» [2] .

وبكل نشاط وجدية يعلق مؤلف الكتاب المذكور على الآية القرآنية «تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا» بقوله :

«ومن الناحية العلمية وعلى حسب تخصيص معنى النور في القرآن ، يسمى كل جسم يصلح لتحويل أنواع الطاقة المختلفة الى ضياء دون ان يتغير تركيبه ، سراجا منيرا ، ومنها (١) أسلاك البلاتين التي تضيء بالتسخين او مرور التيار الكهربي فيها ، (٢) ومركّب كلوريد الخرصين الذي يضيء في الظلام بعد تعريضه لضياء الشمس مدة كافية ، (٣) ومركّب سيانيد البلاتين والباريوم الذي يضيء بالاشعة الجيمية ، (٤) ومركبات بعض العناصر النادرة التي تصنع منها ذبالات المصابيح الكهربية العادية والتي تضيء بمرور التيار الكهربي فيها . ولكن هذه السرج المنيرة منها ما يصلح اقتصاديا للاضاءة في الحياة العامة كالمصابيح الكهربية ومنها ما لا يصلح لصعوبة صناعته وغلاء تكاليفه» [3] .

التوفيق على الطريقة اللبنانية :

تطرقت الى آراء عدد من رجال الدين الاسلامي في لبنان حول علاقة الدين عامة والاسلام بوجه التخصيص ، بالعلم الحديث والثقافة التي يولدها . وجدير بالملاحظة انه يتفرع عن الفكر التوفيقي العام اتجاه توفيقي ذو طابع لبناني خاص يتمثل بما يدعى «بالحوار الاسلامي المسيحي» . وتستحق ظاهرة الحوار هذه ، باعتبارها محاولة توفيقية ، شيئا من التدقيق ، لانها تكشف من جديد مدى تغلغل هذا النوع من التفكير المجامل في اذهان المسؤولين عن شؤون الفكر الديني

---

١ ـ حنفي احمد ، «التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن» ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٥ .
٢ ـ المرجع السابق ، ص ٣٥ .
٣ ـ المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

عامةوسيطرته علىاهتماماتهم. اضف الى ذلك انما قالهبعض الكتاب من رجالالدين الذين استشهدنا بآرائهم قد جاء ضمن مجموعة محاضرات في الندوةاللبنانية هدفها الاساسي هو الحوار الاسلامي المسيحي في لبنان .

وعلى عادة الفكر التوفيقي غرق الحوار الاسلامي المسيحي في العبارات الخطابية التي ليس ثمة مدلولا محددا لها، وفي التعميمات حول التوافق المسيحي الاسلامي القائم بين الديانتين منذ زمن بعيد . على سبيل المثال يقول الدكتور الشيخ صبحي الصالح :

«لم يفتني حرف واحد مما القي من محاضرات عن هذين الدينين السماويين العالميين ، وان يكن ما سمعته بنفسي ، ثم قراته لنفسي قراءة واعية لم يزدني ايمانا بتلاقي المسيحية والاسلام . فان هذا التلاقي ـ كما سأثبت لكم ـ كان واضحا في جميع الاجيال ... وقد اقام الاسلام ـ على تشابه الاديان في تفهم ظاهرة الوحي ـ قاعدته الاساسية في وجوب التلاقي الدائم بين الروحيات جميعا ، وان كان قد خص المسيحيين بكثير من التعاطف ، لما رايناه آنفا من انهم اقرب الناس مودة للمؤمنين» (١) .

وذكر الطرف المسيحي من ناحيته ، على لسان الاب يواكيم مبارك :

«ان انشاء قداسة البابا بولس السادس سكرتيرية خاصة بالحوار مع المسلمين فهو بمثابة دعوة لمحاورين قيمين يتمكنون من الكلام باسم الاسلام في مختلف شيعه وفي مداه العالمي ايضا ككل لا يتجزا» (٢) .

وعملا بطرائق التفكير التوفيقي التي اطلعنا عليها لم يتطرق اي مفكر من المشتركين في الحوار الى اثارة ولو مشكلة واحدة محددة ومعينة ليستكشف الحوار ابعادها ومدى الاتفاق الممكن عليها من قبل المسيحيين والمسلمين ، بل على العكس من ذلك عمل كافة المشتركين في الحوار على غض النظر عن جميع النقاط العقائدية الجوهرية المحددة في الديانتين ليستغرقوا في لفة المجاملات واللباقات والعموميات التي لا تمس مشاعر احد ولا تثير حفيظة انسان .

لمّح الاب يواكيم مبارك ـ بصورة غامضة ومقتضبة جدا ـ الى ما ينبغي ان يدور حوله الحوار : «المقابلة اللاهوتية البحت» (٣) بين الاسلام والمسيحية (اي اللاهوت المقارن) . ثم ادعى انه «عندما يبرز شيء من عدم التفاهم بين العقائد المسيحية والاسلامية فانما هو يشير الينا بالعودة الى الينابيع . ان هذه المنابع تقربنا ولا تباعد بيننا البتة» (٤) . ولم يعترض احد على اقوال الاب مبارك او

---

١ ـ «المسيحية والاسلام في لبنان» ، ص ١٩٣ ، ٢٠٦ .
٢ ـ المرجع السابق ، ص ١٨٦ .
٣ ـ المرجع السابق ، ص ١٧٥ .
٤ ـ المرجع السابق ، ص ١٨٥ .

يناقشها من المشتركين في الحوار . واحب ان ابين للاب مبارك ان الامانة الفكرية تقضي علينا بأن نوضح ان الدخول في صلب موضوع الحوار كما يفهمه هو (المقابلة **اللاهوتية**) ، لن تؤدي الى مجرد «شيء من عدم التفاهم» بين الطرفين كما ذكر الاب لياقة وتأدبا ومجاملة . تقضي الامانة بأن نعترف بوجود خلافات لاهوتية جذرية وتناقضات عقائدية عميقة بين الاسلام والمسيحية (لا بد وان تبينها المقارنة اللاهوتية الجادة) التي لا يمكن تجاوزها بصيغ طوباوية غامضة حول «العودة الى الينابيع» . لذلك تجنب المفكرون التوفيقيون المشتركون في الحوار اية اشارة واقعية وجدية الى «المقابلة اللاهوتية البحت» ونتائجها .

كي لا نبقى على مستوى التعميم سوف اقدم فيما يلي مقارنة لاهوتية سريعة وبسيطة بين المسيحية والاسلام هدفها وضع النقاط على الحروف بصراحة ، اي سوف اقوم بالعمل الذي كان يفترض بالمتحاورين ان يقوموا به بشيء من العمق والدقة . يؤمن المسيحي بعقيدة الخطيئة الاصلية ، بينما يرفضها الاسلام جملة وتفصيلا ، ويعتبرها المسلم حكاية طريفة في احسن الاحوال ، كما يستغرب كيف يؤمن بها بعض الناس مع انها غير «معقولة» ابدا . يؤمن المسيحي بعقيدة التثليث المقدسة بينما ينظر المسلم الى التثليث على انه خروج واضح عن عقيدة التوحيد وهذا كفر ليس الا . يؤمن المسيحي بأن الله تجسد في المسيح ، في حين ان المسلم يعتبر ذلك عين الكفر وخروجا على كل منطق وعقل وحس ديني سليم بالنسبة لصفات الله . يؤمن المسيحي بأن يسوع هو ابن الله ، فيجيبه المسلم بوضوح «قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا احد» . يؤمن المسيحي بمجموعة عقائد محددة مثل صلب المسيح ، وبعثه من الموت ، وكونه المخلّص ، بينما نجد ان المسلم يرفض عقيدة الصلب وبعث المسيح من الموت ولا يوجد عند المسلمين شيء اسمه المخلص . اقدم هذه المقارنة اللاهوتية المتواضعة الى الاب يواكيم مبارك وبقية المشتركين في الحوار مع ملاحظة : طالما ان المشتركين في الحوار يفضلون الخطابة واللباقة والمجاملة ، والتوفيق على مستوى العموميات والعواطف النبيلة و«اللقاء الحاصل منذ اجيال بين الدينين» ، يبقى جهدهم هزيلا وبدون اية نتائج هامة ، ان كنا نوافقهم على هذه النتائج او لا نوافقهم عليها .

وبغياب اية نظرة واقعية وعلمية للدين لا بد ان ينحدر الحوار الى مجرد ترديد لمجموعة كليشيهات معروفة مثل القول المأثور بأننا جميعا ــ مسيحيين ومسلمين ــ نعبد إلها واحدا . ذكر الدكتور الشيخ صبحي الصالح مستشهدا بكلام البابا «لا يفوت قداسته ان يخاطب جميع الذين يؤمنون بالله الواحد الاكبر ، قائلا «انه هو الله الذي نعبده نحن ايضا» (١) . يبدو لي انه ينبغي ان يكون من صلب الحوار

---

١ ــ المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

المسيحي الاسلامي ايضاح هذه النقطة بالذات . هل صحيح ان الله الذي يعبده المسلمون هو الله الذي يعبده المسيحيون ايضا ؟ هل الله الذي يتكون من الاب والابن والروح القدس ، والذي تجسد على الارض ، والذي ارسل ابنه لخلاص البشر ، هو ايضا الله الذي يعبده المسلمون ؟ انا شخصيا لا اعتقد ذلك ويبقى ان نعرف راي اصحاب الحوار الاسلامي المسيحي في الموضوع على اساس الحجة والمناقشة الصريحة وليس على اساس المجاملة والممالأة ومنطق التورية والتلميح وجبر الخواطر .

ما لم يصبح المنهج العلمي التاريخي النقدي هو رائدنا في دراسة الظاهرة الدينية بصورة عامة ، سوف يبقى الحوار الاسلامي المسيحي اقرب الى «حوار الطرشان» مما هو الى اي نوع آخر من الحوار المجدي . ويعني المنهج النقدي، في هذا المقام ، الوقوف على ارض محايدة دينيا في دراسة الظاهرة الدينية نفسها ، اي الوقوف على أرضية علمانية وعلمية صارمة . كما يعني النظر الى المعتقد الديني على انه مسألة محض شخصية وذاتية متروكة لاختيار الفرد وفقا لمزاجه وقناعاته . لذلك من الاصلح والانسب ان يتم التفاهم والحوار بين اللبنانيين على اساس علاقات المواطنة والمصلحة المشتركة بدلا من ان يتم على اساس الانتماء الطائفي والتصنيف الديني . وبسبب غياب هذا الجو العلمي تبرز مجموعة سخافات لا حد لها في تصورات طرفي الحوار حول دين الطرف الآخر. اذكر منها ، على سبيل المثال وليس الحصر ، محاولات بعض علماء الاسلام البرهنة على ان الانجيل تنبأ برسالة النبي محمد (أحمد) التي ستاتي بعد عيسى بزمن معلوم . ويشير هؤلاء العلماء الى انجيل برنابا ، المرفوض من قبل كافة الكنائس المسيحية ، لان فيه ذكر مزعوم للنبي احمد . لذلك يزعمون ان الانجيل الحالي الذي يقدسه المسيحيون هو نسخة محرفة عن «الانجيل الحقيقي» الذي انزله الله على عيسى حيث ورد ذكر النبي محمد . كيف يمكن ان يتم الحوار المسيحي الاسلامي اذا لم يمتنع المسلمون عن اختلاق نظرياتهم حول النصوص المقدسة عند الطرف الآخر ، والتدخل في شؤونهم الداخلية ؟ ومن ناحية اخرى نجد ايضا ان بعض المفكرين المسيحيين الذين درسوا الاسلام يعملون جاهدين للبرهنة على ان القرآن يعترف بالوهية المسيح مما يقرب الديانتين من بعضهما ويجعل الحوار اكثر جدوى . ولكن كيف يتم هذا الحوار حين يخترع الطرف الآخر آراءه عن مضمون القرآن ومعنى اقواله حول المسيح ؟ غياب المنهج العلمي في دراسة ظاهرة الدين ينتهي ، بالضرورة ، اما الى هذه السخافات او الى مستوى الانفعال المحض والتعبير المنمق عن العواطف النبيلة . وفيما يلي مقطعا كتبه الاب يواكيم مبارك يبين بوضوح المستوى الانفعالي الذي انتهى اليه الحوار الاسلامي المسيحي في لبنان . رد الاب مبارك على النقد الموجه للمسيحية لانها لم تمنح بعد النبي محمد المكانة العائدة اليه تاريخيا ولاهوتيا على النحو التالي :

«اني أود ان ابين له في اذكاري ودعائي هذا المساء ، انه ، اذا كانت هذه الرؤيا الدينية للاشياء لم تنطلق بعد في طريقها انطلاقا

كافيا ، فهناك أكثر من نفس مسيحية من النفوس التي أعرفها والتي أتفاعل وإياها عبر المسافات ، تعرف كيف تحفظ لفكر محمد مكانا في تصاميم صلاتها . لقد فكرت بذلك مرارا واذكرته في مختلف مقامات الاسلام المقصودة ، المتواضعة منها والسامية ، التي زرتها . فعلت ذلك في القدس ، بين الاقصى ، مكان المعراج التقليدي ، والصخرة مكان ذبيحة ابراهيم . فعلته في الإمام الشافعي بالقاهرة حيث الزاوية الجنوبية الشرقية لمدينة الاموات المؤثرة التي يشرف عليها مزار امير العشاق ، تتميز ، في اتجاه مكة وعلى طريق الحج الذي سلكه قديما المحمل المصري ، بقبر سيدي عقبه ، واحد من صحابة النبي الاول . فعلته في بواكه Bouaké ، على الساحل العاجي ، بالقرب من جامع وضيع يقوم هناك عند حدود الغابة الكبيرة والسهل الاخضر ، في قلب افريقيا نفسها ، وقد فكرت اذ ذاك بصحراء الجزيرة العربية التي اذكرها ماسينيون وتشوق اليها على انها «قلب الاسلام الحزين» . وفعلته ايضا مرارا في المغرب ، ولاسيما في مولاي ادريس ذاك المقام السامي من حيث انطلق نشر الاسلام في البلاد على يد الوالي الحامل الاسم نفسه ، وفي تين ــ مال في بطون الاطلس العالي المشرف على مراكش من جهة تيزي ــ ان ــ تست ، من حيث انطلقت مع محمد بن تومرت وتلميذه عبد المؤمن الحركة الموحدية الكبرى . وغالبا ما فعلته اخيرا في ضواحي المقابر الاسلامية بالمغرب ، وقد تجمعت بقعا من الارض شاسعة في المدن الكبرى او توزعت مهملة في الارياف . ويشاء تقليد هناك ان تعود ، مساء يوم الجمعة ، يوم تستطيع النساء المسلمات ان يتوجهن الى المقابر ، ان تعود نفس النبي فتستنشق عبير غور الند ، تماما كما تعود أسراب العصافير العطشى لتشرب من اكواب هيأتها لها أيد ورعة ورحمة بالاحبة الراقدين هناك على رجاء القيامة والبعث» (١) .

ويستمر هذا النوع من الكلام ليستغرق اكثر من ثلاث صفحات ونصف الصفحة من محاضرة الاب يواكيم مبارك ، مع انه ليس الا خطابة مقطرة ومصفاة لا تفيد اي معنى ايجابي (او سلبي) او شبه محدد . انه مثال نموذجي عن كيفية رد اصحاب الحوار الاسلامي المسيحي على كل نقطة محرجة او نقد دقيق : الشطط الذي ليس بعده شطط في التعبير الخطابي عن العواطف النبيلة والانفعالات الذاتية فحسب .

بطبيعة الحال ، ان لهذه الحركة التوفيقية المتمثلة بالحوار الاسلامي المسيحي

---

١ ــ المرجع السابق ، ص ١٨٨ ــ ١٨٩ .

اسسها ومغازيها ومراميها الاجتماعية ان وعى المشتركون فيها ذلك ام لم يعوه. معروف انه في الستينات اخذت الجماهير في لبنان تشعر بوطأة الصراع الطبقي في المجتمع بصورة متزايدة ومتبلورة وحادة . ومن الوقائع الملموسة في المجتمع اللبناني عامة ان المسلمين ينتمون بغزارة الى الطبقة الكادحة والفقيرة والى الشريحة الدنيا من متوسطي الحال . بينما يشعر المسيحيون ان النظام الاجتماعي القائم هو نظامهم باعتبار انهم المستفيدون منه اكثر من غيرهم (المسلمين) في تسخيره لخدمة مصالحهم . في ظل هذه الاوضاع تروج شعارات سياسية ـ اجتماعية حول «الوحدة الوطنية» و«مصلحة لبنان العليا» و«بناء الجسور بين الطبقات» و«التفاهم والاخوّة والمحبة» بين اللبنانيين على كافة طوائفهم ونزعاتهم ، ودرجات ثرائهم او فقرهم . ومن المسلم به ان الفئات الاسلامية المرتاحة ماديا والمشاركة في الاستفادة من النظام القائم تقوم بدور هام في الترويج للشعارات المذكورة . حين نترجم هذه الشعارات الى لغة الدين والطائفية تكون النتيجة الحوار الاسلامي المسيحي ، والتوافق بين الطوائف . والتلاؤم بين العقائد الدينية المتعددة ، الى آخر ذلك مما هو دارج حاليا . والغاية النهائية من كل هذه الجهود هي المحافظة على النظام الطائفي القائم بكل مضامينه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية باسم الدين وغير الدين . الحوار الاسلامي المسيحي هو محاولة تفاهم بين اطارات قيادية لشرائح اجتماعية ـ مسيحية ومسلمة ـ تملك الثروة ووسائل انتاجها في البلاد وهي بذلك متنفذة ومسيطرة (البورجوازية السنية في الطرف الاسلامي مثلا) . يتضح اذن ان الحوار الاسلامي المسيحي ليس ، في التحليل الاخير . الا تكريسا للطائفية بكل مضامينها الاجتماعية القائمة وتغطية للصراع الطبقي المحتدم في المجتمع اللبناني وتحويلا للانظار عنه . في معرض مشاركته في الحوار الاسلامي المسيحي عمل الاب يواكيم مبارك على تبرير النظام الطائفي في لبنان بكلمات منمقة وفارغة من كل معنى ايجابي ملموس . بالنسبة للاب مبارك ان وضع الاسلام والمسيحية في لبنان هو وضع مثالي ليس بالامكان الحصول على اي شيء أفضل منه . انه «حصيلة تنبؤية لتاريخ طويل» ، و«بادرة لتآلف الشعوب المتوسطة» ، وهو عنوان «الاندماج المتآلف النامي» . كتب الاب مبارك ما يلي :

> «فعندما يتبادل الاسلام والمسيحية النظريات السلمية ويتأهبان للتصافح فوق الخضم البحري الذي يجمعهما اكثر مما يفرق بينهما ، نرى ان هذه النتيجة قد تحققت في لبنان وان ثمة شيئا أحسن من التلاقي يحدث فيه بينهما هو الاندماج المتآلف النامي . ان لبنان ليبدو عند ذاك وكأنه الحصيلة التنبؤية لتاريخ طويل من القرون وبادرة التآلف لهذه الشعوب المتوسطة وقد عركها تمخض العلاقات والنزاعات بين المسلمين والمسيحيين. انه الابن البكر للتعايش السلمي بين الاسلام

والمسيحية » [1] .

ويستمر الاب مبارك في بهلوانياته الفكرية ليبين لنا كيف ان الطائفية اللبنانية هي امتن اساس يمكن ان يحققه الانسان لبناء الديمقراطية الحقيقية ونظامها الاجتماعي والسياسي . يقول :

> «لا اقصد بذلك ان العنصر الروحي والقدسي او الديني لا يمكن اتخاذه اساسا متينا لاقامة ديمقراطية حديثة . فنحن ، اذ ما استنطقنا الديمقراطيات ذات الاسس التقليدية الاشد متانة في العالم (افكر خاصة بهولندا وسويسرا) ، لاحظنا ، بالعكس ، ان الطائفية ، او مرادفها العرقي او الثقافي ، تستطيع الاندماج بصورة كاملة في نظام ديمقراطي لا تصدع فيه ولا مأخذ عليه» [2] .

ثم يوضح الاب مبارك ان لبنان كما هو قائم وكما هو موجود حاليا هو المنشود ، والمطلوب حقا من قبل المسلمين والمسيحيين! المهم في الامر هو المحافظة على التوازن الطائفي اللبناني (وقد اصبح معروفا لصالح من يعمل هذا التوازن) وعلى الحوار الاسلامي المسيحي ، باعتبار الاخير اداة من أدوات حفظ «التوازن» وخدمته على ما هو عليه . كتب الاب مبارك :

> «ولكن اذا كانت المسيحية والاسلام ضروريين هكذا كلاهما للآخر، فلبنان اذ ذاك ضروري للمسيحية والاسلام ، وبالتالي للعالم — ومن المهم هنا ان نعي ذلك وعيا جديا ... ان لبنانا يريد نفسه مسيحيا صرفا او اغلبية مسيحة ، يفقد مبرر وجوده ويحكم على نفسه كما فعلت اسرائيل . وان لبنانا يريد نفسه اسلاميا صرفا او اغلبية اسلامية ، يحكم على نفسه ايضا ويجعل من الاسلام قاطبة عصبية عرقية غيرى على هويتها ، مستقلة عن كل هوية اخرى وعاجزة عن العيش في اطار أمة متعددة ومتوحدة . غير ان لبنان كما هو وكما يريده ويحبه المسلمون النيرون هو أسطع حجة للاسلام أمام الرأي العام الدولي» [3] .

ادلى الدكتور الشيخ صبحي الصالح بدلوه ايضا في عملية تقريب المسيحية من الاسلام في لبنان لان ذلك مهم جدا بالنسبة للعالم أجمع ، كما ذكر الاب مبارك . والمهم في الامر عند الدكتور الصالح هو ضرورة مواجهة الحضارة الحديثة ونزعاتها «الالحادية» وبالتحديد مواجهة الاشتراكية العلمية ، وبتحديد اكبر الاتحاد السوفياتي بالذات ! بالتأكيد ، هذا هو منطق دعاة «الحلف الاسلامي» الذي كان من أوائل مسانديه واكثرهم حماسة ممثلو الرأسمالية

---

١ — المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

٢ — المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

٣ — المرجع السابق ، ص ١٨٣ — ١٨٤ .

والبورجوازية اللبنانية المسيحية باعتبار ان تحالف «القوى الروحية» ضروري في وجه العلمانية والشيوعية والالحاد و و ... كتب الدكتور صبحي الصالح المقطع التالي معبرا عن هذا الموقف شارحا اياه :

«وزاد من اسباب التقارب استفحال موجة الالحاد ، ومجاهرة اتباع نيتشه في أواسط القرن التاسع عشر بموت الله في دنيا الحس والشهوات ، وكان لنعي الله الحي القيوم ـ وهو أعجب نعي في الوجود لواجب الوجود ـ آثار وآثار في اطفاء الشعلة المقدسة في قلوب المترددين من ضعاف الايمان ، وتممت سمفونية الالحاد روسيا السوفياتية بانكارها وجود الله ، ودعوتها الناس الى الفردوس الارضي بدلا من فردوس السماء ، وكان «للايديولوجية» الشيوعية من فنية الاساليب الجدلية ما أقنع الكثيرين باستبدال وحي موسكو بوحي الله وما وجه الآخرون ـ بعد الانسلاخ عن الدين ـ الى الانصباب في التيارات التجريبية اقتصادية مع الاقتصاديين ، قومية مع القوميين ، اقليمية مع الاقليميين ! وكان منطقيا ـ بعد خراب الضمائر ، وموت القلوب ، واضطراب المقاييس ـ ان توجه الكنيسة وجهها الى المجامع المسكونية تلم عن طريقها شعث المسيحيين ، ولا ترى مانعا من التعاون مع الاديان غير المسيحية وفي طليعتها الاسلام، لدرء مفاسد الالحاد والروح المادية المسيطرة على الشعوب» (١) .

ولا يخطر ببال الدكتور الصالح ان يتساءل عن اسباب ما يسميه «باستفحال موجة الالحاد» او مناقشة مبرراتها لانه قد يجد نفسه امام احتمال لا يحب التفكير به وهو كون الازمة ليست ، في صميمها ، ازمة إلحاد وانما ازمة الدين والايمان نفسه في عصر العلم والعلمانية والاشتراكية العلمية الصاعدة تاريخيا .

الحل الثاني : الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الافكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقا تاما والدفاع عنها دفاعا مستميتا . في الواقع ان الاخذ بهذا الحل امر صعب جدا سواء على المستوى الشخصي او على المستوى الجماعي لانه في اقصى حالاته يشكل نوعا من الانتحار الفكري والعقلي . وفي حالاته الاكثر اعتدالا يؤدي الى انفصام تدريجي بين الانسان والعالم الذي يحيط به. انه نوع من السلوك الهروبي الذي يخلص الانسان من متاعب مواجهةحقائق لا تنسجم مع تكوينه الذاتي والعاطفي والفكري والديني. لا شك ان اي انسان يتمتع بقسط من الذكاء والاحساس لن يتمكن من ان يحتمل مثل هذا الانزواء الذاتي والديني ، لان العالم الذي يضطر لان يعيش فيه من يوم الى يوم قد تأثر جذريا بالعلم والتطبيقات العلمية التي يتوجب عليه ان يواجهها وأن يتعايش معها اينما ذهب وحيثما حاول ان يهرب . انه يعيش في

---

١ ـ المرجع السابق ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

عالم تأثر بايقاع الآلة وسرعتها . فاذا لم يتمكن من احتمال هذا التناقض بين عالمه الداخلي والعالم الذي يحيط به فستظهر عليه الاعراض المرضية التي تؤدي في بعض الاحيان الى انهيار تام في الاعصاب وغير الاعصاب ، او الى نوع من الشلل العام الذي يعيقه عن القيام بأي عمل منتج او مثمر بسبب افراطه في تحسس عبء ثقافة الماضي وتراثه الديني وعدم تمكنه من التكيف مع الاوضاع الجديدة التي تحيط به . ولنتبين على الصعيد التطبيقي طبيعة هذا الموقف الديني المغلق نحو كل ما يحيط به نعود الى كتاب الشيخ الدكتور محمد البهي «الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار» (١) حيث لا يكاد ينجو كاتب عربي او مسلم تأثر بالمنهج العلمي من التهجم والقدح والذم حتى لو حسنت نيته وخلص اسلامه وحيث ينسب شيخنا كل ما لا يتفق مع موقفه المغلق في آراء الآخرين الى المكر والمروق في الدين .

الحل الثالث : التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الازلي او الروحي والقول بأن كل ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ الخ .. ينطوي تحت البعد الزمني الذي يمكن التنازل عنه تنازلا كليا للعلم . اما البعد الروحي فلا علاقة له بالعلم البتة . انه مجال الحقائق الازلية والغيبيات والايمان والتجربة الصوفية (٢) . ويقول اصحاب هذا الرأي ان المنهج العلمي والمعرفة العلمية لا يتعديان نطاق الطبيعة ولذلك لا يتيسر لهما البحث في العقائد الدينية التي تستند الى الايمان الصرف لا الى العقل وحججه ولا الى العلم وبراهينه . بعبارة اخرى يقول دعاة هذا الرأي ان نوعية المعرفة الدينية تختلف كل الاختلاف عن نوعية المعرفة العلمية والعقلية . لذلك نجد دائما ان الفشل حليفنا عندما نحاول ان نطبق المنطق على المعرفة الدينية لانها ستظهر دائما مناقضة للمنطق ومتنافية مع العقلية العلمية ، لان هذا النوع الخاص من المعرفة ناتج عن تجربة صوفية او عن وثبة ايمان صرف او ما شابه ذلك .

لا شك ان لاصحاب وثبات الايمان وللمتصوفين تجارب ذاتية عميقة وقناعات معينة تستند الى هذه التجارب ولكن السؤال الذي يجابه من لم تحصل له مثل هذه التجارب او شبيهاتها هو : هل تشكل أقوال المتصوفين ووصفهم لتجربتهم الخاصة أدلة مقنعة وكافية على وجود الله باعتباره الكائن الذي يتصل به المتصوف ويتحد معه ؟ ان تمحيص الآراء المختلفة التي قدمت جوابا على هذا السؤال عملية طويلة ليس بوسعنا ان ندخل فيها الان ولذلك سنقصر جهدنا على معالجة جواب نموذجي عرضه من جملة من عرضوه الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون في

---

١ ـ مكتبة وهبي ، القاهرة ١٩٦٤ .

٢ ـ من أوائل من قالوا بهذا الرأي في الشرق العربي الشيخ علي عبد الرازق في كتابه ، «الاسلام وأصول الحكم» ، القاهرة ١٩٢٥ .

كتابه «منبعا الاخلاق والدين» (١) . يقول برغسون ان الانسان الذي يهتم بهذه المشكلة اما ان يصدق شهادة المتصوفين ويعتبرها دلالة كافية على وجود حقيقة روحية متعالية وإما ان يسير بنفسه على الطريق الوعرة التي سار عليها المتصوف ليتحقق بنفسه من صدق شهادته او كذبها ، ويضيف قائلا اننا لسنا مضطرين للجوء الى مثل هذا الاجراء لاننا في معظم الاحيان نصدق شهادة الناس والعلماء دون ان نمر بالخبرات والتجارب ذاتها التي مروا بها . وليوضح برغسون معناه يقدم لنا التشبيه التالي : عندما شق الرحالة الشهير ليفنغستون طريقه في أدغال افريقيا واكتشف البحيرة التي ينبع منها النيل صدقه العالم بأجمعه عندما سمع عن اكتشافه قبل ان يقتفي اثره احد ليمر بالتجارب والخبرات نفسها التي مر بها . وان وجد عدد قليل ممن ساورتهم الشكوك حول صدق شهادة الرحالة الشهير فلا سبيل لاقناعهم بصدقها الا بارسالهم على الطريق التي سلك ليروا بانفسهم . في الواقع لقد ظهرت الطريق التي عبرها ليفنغستون على الخرائط قبل ان ترسل البعثات العلمية الى تلك المنطقة لتتحقق من تفاصيل الاكتشاف . وهنا يشبه برغسون المتصوف بهذا الرحالة لانه انسان يشق طريقا روحية معينة ويسير عليها حتى يصل الى نوع خاص من المعرفة ويكتشف حقيقة جديدة . اما اذا ساورتك الشكوك عن صدق شهادته حول وجود الحقيقة الجاثمة في آخر الطريق وطبيعتها فان الانصاف يدعوك الا تحكم على المتصوف قبل ان تسير بنفسك على الطريق التي شقها .

لاول وهلة يبدو هذا التشبيه معقولا ومقنعا ولكنه في الواقع ليس كذلك . ان هذا التشبيه لا يأخذ بعين الاعتبار اننا نصدق شهادة ليفنغستون وشهادة الذين تبعوه لانهم عادوا الينا بأوصاف واحدة لما وجدوه في نهاية رحلتهم . ولكن هذا لا ينطبق على شهادة المتصوفين بالنسبة للاوصاف التي يطلقونها على الحقيقة التي يصلون اليها في نهاية رحلتهم الروحية . لا شك ان المتصوفين الذين ينتمون الى تراث ديني واحد والى طريقة صوفية واحدة لا يختلفون كثيرا في وصفهم لهذه الحقيقة ولكن عندما نقارن بين شهادات المتصوفين المنتمين الى اديان مختلفة نجدها مختلفة اختلافا جذريا في وصفها لما يجده المتصوف في نهاية مطافه الروحي ، مما يدل على ان التطابق في آراء المتصوفة حول هذا الموضوع نابع ليس من وحدة الرؤيا الصوفية وانما من وحدة التراث الديني الذي ينتمون اليه ويتسلقون على معانيه ونصوصه نحو غايتهم المنشودة . لذلك يحق لنا ان نشك بوجود حقيقة روحية واحدة يتصل بها جميع المتصوفين مهما اختلفت اديانهم ومهما تمايزت ميولهم الروحية . لنعد الان الى تشبيه برغسون : تصور مثلا ان البعثات التي ارسلت الواحدة تلو الاخرى لدراسة اكتشاف ليفنغستون عادت الينا بأخبار متناقضة عن طبيعة هذا الاكتشاف وعن اوصافه فقالت البعثة

---

١ – ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٥ .

الاولى انها وجدت بحيرة ماؤها مالح وقالت الثانية ان ماء هذه البحيرة عـــذب وقالت البعثة الثالثة ان لا وجود للبحيرة على الاطلاق بل ان ما وجدته هو جبل اخضر الى ما هنالك من هذه الاوصاف المتناقضة ، الا يحق لنا عندئذ ان نشك بشهادات هذه البعثات وألا نعتبرها ادلة كافية ومقنعة على وجـــود بحيرة ذات أوصاف معينة ومحددة . ان تناقض الشهادات الصوفية حول وجود حقيقـــة روحية تسمـــى الله وحول طبيعتها وأوصافها يجعلني اشك كثيرا في مـــــدى صلاحيتها كأدلة مقنعة وكافية على وجوده . بالاضافة الى ذلك يجب ان نذكر ان شهادة المتصوف عن طبيعة الاله تأتي دائما من خلال مفاهيم التراث الديني الذي ينتمي اليه ذلك المتصوف ، اي ان التجربة الصوفية في نظر اصحابها لا تشكل دليلا على وجود الله وانما تفترض وجوده سلفا لذلك نجد ان جهد المتصـــوف ينصب على اقامة علاقة خاصة بينه وبين الله بعد ان يكون قد سلم بوجـــوده الفعلي منذ البداية والا لفقد مبرر السير على هذه الطريق اصلا . التجربـــة الصوفية بطبيعتها لا يمكن ان تبرهن على شيء لانها تعميق ذاتي وروحي للدين وتحويله من عقائد جامدة الى احساسات ذاتية ، انها شحن لاشكاله الفارغـــة بعاطفة حارة متدفقة يتجاوز بواسطتها المتصوف الطقوس والرسميات والشعائر والمظاهر الخارجية التي يشترك بها الجميع ليحول الدين الى تجربة ذاتية خاصة لا يشاركه بها احد يعيشها بلحمه ودمه وكيانه .

ورد معنا ذكر طائفة من المفكرين يقولون ان المعرفة الدينية تختلف اختلافـا جذريا وكليا عن المعرفة بمعناها العقلي او العلمي لذلك نجدها دائما مناقضـــة للمنطق ومتنافية مع العقل . يقول اصحاب هذا المذهب ان العقل الانسانـــي قاصر عن ان يعرف طبيعة الإله وعن ان يحيط به ولو احاطة جزئية . انه عاجز عن تصوره وعن التعبير عن طبيعته ، وعبر البعض عن هذا الرأي بقولهم عن الله: «كل ما يخطر في بالك فهو خلاف لذلك» . توجد عدة اعتراضات على هـــذا الموقف : اولا هل بامكاني ان اقيم اية علاقات جدية بيني وبين هذا الاله الـــذي تتجاوز طبيعته تجاوزا مطلقا منطقي ومشاعري وافكاري ومثلي وآمالي ؟ هـــل بامكاني ان اجد عزاء في إله جل ما اعرف عنه هو انه مهما خطر في بالي مـــن افكار وصفات فهو يختلف عنها اختلافا مطلقا ؟ ان وجود مثل هذا الاله ، وعدم وجوده سيان بالنسبة لي . ان هذا الإله ليس الا تجريدا فارغا من كل معنـــى ومحتوى ولا يمكن لارادة انسان ان تتعلق بتجريد محض تجاوز بمراحل التجريد الذي وضعه ارسطو باسم «المحرك الاول» . فاذا كان بامكانك ان توجه ابتهالا او دعاء «الى المحرك الاول» فمن المؤكد انك لن تستطيع ان توجهه لإله لا يمكنك ان تصفه بشيء على الاطلاق لانه بطبيعته مخالف لكل ما يرد في ذهنك من افكار وكل ما تنطق به من صفات . ثانيا اذا كان الإله لا يوصف ولا يدرك بالنسبة للبشر فما معنى قولنا اذا بأنه «رحيم وبأنه عادل» . عندما ننعت الله بالرحمة والعدل ماذا نعني بهذه الصفات ؟ أليس هناك من شبه على الاطلاق بين الرحمة والعدل

عندما نطلقهما على الله وبين تصورنا الانساني لهاتين الصفتين ؟. اذا كان الجواب بالنفي هل تكون اذن أذهاننا فارغة من كل معنى وتصور عندما ننعت الله بالرحمة والعدل ؟ هل ننسب اليه كلمات لا معنى لها على الاطلاق بالنسبة للبشر ؟ في الواقع اننا في موقف حرج حيال هذا الموضوع فاما ان ننعت الله بالعدالة وفقا لتصور يشبه الى حد ما وبصورة غامضة تصورنا الانساني لهذه الصفة ، واما ان يكون قولنا بعدالته كلاما فارغا من كل معنى ومحتوى . اي اننا مرغمون اما على التشبيه وما يترتب عليه من عواقب او على التنزيه التام وما يستتبع من نتائج .

يوجد حل تقليدي لهذه الكتلة من التناقضات والمشكلات وهو الاخذ بظاهر المعنى والتصديق به مع تفويض معرفة حقيقته اليه تعالى ، اي التصديق دون معرفة ، والايمان على طريقة العجائز وأفضل مثال على هذا الموقف المشكلة الكلاسيكية التالية : يفترض في المؤمن ان يسلم بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى وان يؤمن بالعقاب والثواب وان يؤمن ايضا بالعدالة الإلهية رغم ما في هذه الموضوعات من تناقضات عقلية وأخلاقية صريحة . ويبرر اصحاب هذا الرأي موقفهم بقولهم ان العقل الانساني عاجز تماما عن ادراك طبيعة العدالة الالهية وعلاقتها بالحساب والقضاء والقدر وبما ان هذه المواضيع لا تخضع للمنطق البشري لذلك تبدو متناقضة ومغايرة لمعاييرنا الاخلاقية وغير منصفة . ولكن السؤال الذي يجابهني هو : هل بامكاني ـــ انا ابن هذا القرن وربيب حضارته وعلمه ـــ ان اؤمن ايمان العجائز بما يبدو لي بكل تأكيد تناقضا صارخا وموقفا لا تماسك فيه ولا انسجام علما بأن وجود ايماني او عدمه لن يغير من حدة هذا التناقض او يقلل من شأنه ؟ اذا تقبلت هذا التناقض الواضح ماذا يمنعني عندئذ من تقبل جميع التناقضات الاخرى التي نجدها في جميع الديانات والاساطير والحكايات ؟ ان هذه الدعوى للتسليم الساذج بقضايا تبين للعقل انها متناقضة تفتح الباب على مصراعيه لاشياء جاهد العلم الحديث سنين طويلة ليطردها من عقل الانسان . وكل محاولة لاعادتها تشكل تخريبا للقيم العلمية وتشويشا للمنهج الموضوعي وتطبيقه في حل مشكلات الانسان الكبرى والمستعصية . لذلك لا يسعني الا ان ارفض رفضا باتا هذه الاباحية الفكرية التي تجيز لك ان تعتقد ما تشاء بالرغم من جميع الاعتبارات التي تجعل موضوع ايمانك مردودا . وعلى سبيل المثال تصور انسانا جاءك قائلا «يوجد في الجنة عازب متزوج !» لا شك انك ستستفسر في الحال عما يقصد وتنبهه بأن الجملة التي تفوه بها متناقضة مع نفسها . تصور ايضا انه اجابك ولكن يا صديقي ان هذا العازب المتزوج موجود في الجنة ولذلك فهو يختلف اختلافا جذريا عن عزاب هذه الارض وبامكان عازب الجنة ان يكون عازبا ومتزوجا في آن واحد ـــ ويسترسل هذا الانسان في الشرح فيقول : طبعا سيبدو لك ان في هذا الكلام تناقضا صريحا ولكن عازب الجنة لا يخضع لاعتبارات المنطق البشري على الاطلاق والعقل الانساني عاجز عن الاحاطة بهذه الحقيقة الازلية ولذلك ما عليك الا ان تسلم بها عن طريق الايمان،

اي عليك ان تأخذ بظاهر المعنى وتصدق به مع تفويض معرفة حقيقته اليه تعالى.

ما هو موقفك من هذه الدعوى ومن هذه الحقيقة الازلية التي تتجاوز المنطق الانساني والعلم البشري ؟ اما انا فسأجيبه اذا كان هذا العازب المتزوج خارج حدود المنطق والعقل والادراك اذن لا علاقة لي به ــ باعتباري انسانا ــ على الاطلاق وليس باستطاعتي ان اوليه اهتمامي لا سلبا ولا ايجابا .

ان موقف الذين يحلون التناقضات القائمة في صلب المعتقدات الدينية بواسطة الايمان المحض لا يختلف كثيرا ــ عند التمحيص ــ عن موقف الذي جاءنا بقضية العازب المتزوج . ولكنهم يصوغون هذه المعتقدات المتنافية بلغة عاطفية وجميلة وجذابة تحجب لاول وهلة التعارض القائم بينها فننجذب اليها بحكم تكويننا العاطفي والنفسي .

الحل الرابع والاخير :

ننتقل الان الى معالجة الحل الذي قدمه وليم جيمس في المقالة التي ورد ذكرها في مستهل هذا البحث تحت عنوان «ارادة الاعتقاد» . يثبت جيمس في تلك المقالة مبدأ عاما لضبط تصديقنا للآراء والاحكام المطروحة امامنا وهو : لا يجوز ان نتقبل او ان نرفض رأيا من الآراء ما لم تتوفر الادلة والشواهد الكافية على صدقه او كذبه . وعندما لا تتوفر هذه الشروط يجب علينا ان نعلق الحكم، كذلك يجب ان يتناسب تمسكنا براي معين ودفاعنا عنه تناسبا طرديا مع قوة الحجج وكثرة الادلة المتوفرة على صحته . لا شك ان هذا المبدأ يشكل مثلا اعلى لا يحققه الانسان الا بدرجات متفاوتة مهما كان عاقلا ومجردا عن التعصب والاهواء في تشكيل آرائه المدروسة حول مواضيع الحياة المختلفة . في الواقع ان هذا المثل الاعلى مبدأ اخلاقي يلخص أسس ما يسمى «بأخلاق الاعتقاد» . بعبارة اخرى ان المبدأ الاخلاقي العام الذي يقره جيمس يحرم علينا ان نعتقد براي ان لم تتكون لدينا قناعة بصدق هذا الراي على اساس الادلة والبينات والشواهد العلمية المتوفرة على صدقه والعكس بالعكس . وهنا يتساءل جيمس الا توجد حالات شاذة يحق فيها للانسان ان يعتقد بصدق قضية ما بالرغم من النقص الواضح في الادلة والاثباتات على صدقها او كذبها ؟ ويجيب بأن الاعتقاد الديني او الايمان بوجود الله هو احدى هذه الحالات . بالنسبة لجيمس لن يجد الشخص الذي يواجه اختيارا صعبا بين الاعتقاد بوجود الله او عدم الاعتقاد بوجوده اية اثباتات عقلية ، او بينات علمية تبرهن وجود الله او عدم وجوده . وهنا يتساءل جيمس ماذا يفعل هذا الشخص ، هل يعلق الحكم الى الابد ام هل يحق له ان يختار موقفا معينا ــ سلبيا كان ام ايجابيا ــ ازاء هذه المشكلة بالرغم من ان الادلة العلمية والبينات العقلية لا ترجح ايا من طرفي الاختيار على الآخر ؟ هنا يثبت جيمس

حق هذا الانسان بأن يعتقد بوجود الله استنادا الى ما توحيه له طبيعته العاطفية حول هذا الموضوع ، اي ، بالنسبة لجيمس ، يحق له ان يحسم الامر باللجوء الى عواطفه ومشاعره ضاربا بعرض الحائط المبدأ الاساسي لاخلاق الاعتقاد . ولكن السؤال الذي يتبادر الى اذهاننا هو : لماذا نعطي موضوع الدين هذه الافضلية وهذا الامتياز بحيث نستثنيه من المبدأ الاخلاقي الشامل الذي يضبط عملية الاعتقاد ومحتواها ؟ هل نسمح بهذه الاستثناءات على أسس معينة ام كيفيا وتعسفيا كما يفعل جيمس ؟ اذا اردنا ان نحافظ على اخلاق الاعتقاد لا يمكننا ان نحلل للدين ما حرمناه على غيره من الموضوعات التي تتطلب التصديق والاعتقاد. لانه في اللحظة التي نفتح فيها باب الاستثناءات لن نتمكن من اغلاقه الا بفعل تعسفي شبيه بفعل فتحه . فاذا استثنينا الاعتقاد بالله من اخلاق الاعتقاد لماذا لا نستثني الاعتقاد بالملائكة والشياطين والجن والعفاريت وعروس البحر وآلهة اليونان والى ما هنالك من خرافات اعتقد بها الناس ولا زالوا يتسابقون الى الاعتقاد بها . ان هذا الموقف الاباحي المائع الذي اتخذه جيمس من اخلاق الاعتقاد ومبادئها يشكل خطرا جسيما على حياة البحث العلمي وعلى تثقيف العقول وتحريرها . بالاضافة الى ذلك عندما يطلب مني ان اتقبل رأيا ما ، اني أعتقد به لقناعتي بصدقه وقد اكون مخدوعا في الامر ولكن عندما أكتشف الخداع اتراجع عن هذا الاعتقاد . اما جيمس فيطلب مني ان اعتقد بقضية يعترف بأن صدقها لم يثبت بعد . لذلك اجد نفسي عاجزا عن تقبل مثل هذه القضية بصورة طوعية وأنا متمتع بكامل وعيي وملكاتي الفكرية . ان دعوة جيمس لان نسمح – من حيث المبدأ – لطبيعتنا العاطفية واهوائنا ومشاعرنا ان تؤثر في أحكامنا وآرائنا المدروسة دعوة خطرة لان كل من مارس البحث العلمي يعرف حق المعرفة الى اي مدى عليه ان يتحلى بالموضوعية وان يتجرد عن اية انفعالات او ميول كامنة في نفسه قد تجره الى تفضيل رأي على آخر دون اساس علمي لذلك التفضيل . عندما يواجه الباحث حلولا عديدة وممكنة لمشكلة يعالجها يعرف كيف يخنق ميوله الذاتية والعاطفية نحو احد هذه الحلول ليفسح المجال للوقائع الباردة والمنطق المجرد كي يحسم الامر . عندما يمتلىء الباحث حماسة ليثبت فرضية معينة يعرف كيف يكبح هذه الحماسة برغبة شديدة على الا يقع في وهم يجعله يظن انه اثبت فرضية لم يتم اثباتها بعد . ان انسجام الآراء مع طبيعتنا العاطفية لا يمكن ان يشكل مبررا مقبولا لاعتقادنا بتلك الآراء ، هذا اذا اردناها ان تكون آراء مدروسة لا موروثة فحسب . هنا يدافع جيمس عن نفسه بقوله :

١) لا يمكننا ان نعلق الحكم الى الابد في موضوع الاعتقاد بوجود الله لاننا بذلك قد نتجنب الوقوع في الخطأ اذا لم يكن الاله موجودا ولكننا سنخسر فائدة كبرى فيما لو كان موجودا . في الواقع ان جيمس يسيء فهم المشكلة : فالمسألة لا تتعلق بالفائدة الدنيوية او الازلية التي قد اجنيها من اعتقادي بالله وبالخسارة المماثلة التي قد أتكبدها من عدم اعتقادي به اذا كان موجودا . المشكلة اصلا لا تمت بصلة الى حساب الارباح والخسائر ولا علاقة لها بعقلية الرهان والمجازفة.

المشكلة بكل بساطة هي : هل القضية «الله موجود» قضية صادقة ام كاذبة ام ان صدقها جائز جواز كذبها وليس لدينا أدلة أو بينات ترجح أيا من هذين الاحتمالين على الآخر ؟ يجب ان ينسجم موقفنا الشخصي من قضية وجود الله انسجاما تاما مع جوابنا على هذا السؤال لا مع حساب الخسائر والارباح .

٢) يقول جيمس في دفاعه عن نفسه ان الانسان الذي يعلق الحكم في موضوع وجود الله يرضخ بذلك الى تخوفه من الوقوع في الخطأ والوهم بينما كان الاحرى به ان يعتقد بوجوده تمشيا مع امله في ان يكون اعتقاده صادقا . ولكن جيمس مخطىء ، لان خوفنا من الوقوع في الخطأ اهم بدرجات من املنا في العثور على الحقيقة او من رجائنا في ان يكون اعتقادنا صادقا ، ذلك لان عدد الاخطاء التي يمكن ان نقع فيها غير متناه اما الحقيقة فواحدة . وبما ان احتمالات الوقوع في الخطأ اكبر بكثير من احتمال العثور على الحقيقة او احتمال الوقوع على الاعتقاد الصادق ، لذلك يضطر الانسان لان يضع ضوابط صارمة وحازمة في بحثه عن المعرفة املا منه في ان يخفض احتمالات الخطأ الى اقل حد ممكن . وبالرغم من ذلك يظل عدد هذه الاحتمالات مخيفا . لا شك اذن انه ـ خلافا لرأي جيمس ـ من الحكمة ان نخاف من الوقوع في الخطأ اكثر بكثير من ان نتسرع في الانصياع مع املنا في العثور على الاعتقاد الصحيح والصادق خصوصا قبل تصفية احتمالات الخطأ الى أدنى حد ممكن عن طريق التفكير العلمي ومنهجه المعروف . حتى لو كان الاعتقاد الذي تقبلناه عن طريق العاطفة والميول صادقا وصحيحا بمحض الصدفة لن يكون له قيمة لان شأن هذا الاعتقاد هو كشأن الوصول الى المال عن طريق السرقة عوضا عن طريق العمل الشريف . اي اننا وصلنا الى هذا الاعتقاد الصادق بطريق غير مشروعة ولا يمكننا ان نقيم مبادىء عامة للوصول الى آراء مدروسة على اساس الصدفة .

في معرض نقدنا لرأي جيمس يجب ان نذكر ان المفكر الذي لا يعتقد بوجود الله او يعلق الحكم حول الموضوع بأسره قد لا يفعل ذلك من جراء تكوينه العاطفي ، باعتبار انه ربما كان بطبيعته العاطفية اكثر ميلا الى الاعتقاد منه الى الرفض . انه يفعل ذلك لان القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على أسس علمية واضحة لا تسمح له بأن يعتقد بوجود الله دون ان يقع في تناقض ذاتي ودون ان يضحي بوحدة تفكيره ومنطقه .

هذا لا يعني اني اريد نسخ الشعور الديني في تجارب الانسان من الوجود ، ولكن ارى من الضروري التمييز بين الدين وبين الشعور الديني . ذلك الشعور المسحوق تحت عبء المعتقدات الدينية التقليدية المتحجرة ، وتحت ثقل الطقوس والشعائر الجامدة . يجب تحرير هذا الشعور من سجنه ليزدهر ويعبر عن نفسه بطرق ووسائل مناسبة للاوضاع والاحوال التي نعيشها في حضارة القرن العشرين . لذلك علينا ان نتنازل عن الفكرة التقليدية القائلة بوجود ثمة شيء كحقيقة دينية خاصة وان نوجه اهتمامنا نحو الشعور الديني المتحرر من هذه الاعباء والاثقال . يبدو لي كذلك انه ليس من الضروري ان يتعلق الشعور

الديني بكائنات غيبية وموجودات خفية وقوى غريبة كما كان دائما . ان هـــذا الشعور كيفية بامكانها ان تصبغ جميع مشاعرنا ومواقفنا وافكارنا وغاياتنا السامية التي نتطلع اليها لتدخل في نظرتنا الى احداث الحياة المتقلبة المشتتة شيئا مـن الانسجام والاتساق والامان ، وقد يتمثل الشعور الديني بهذا المعنى في موقف الفنان من الجمال ، او في موقف العالم من البحث عن الحقيقة ، أو في موقف المناضل من الغايات التي يعمل لتحقيقها ، او في موقف الانسان العادي من اداء واجباته الحياتية واليومية .

مأساة ابليس [1]

« I am the spirit that ever denies »

« فاوست » لغوته

القسم الاول

تمهيـد :

لو حاولنا ان نحدد المشاعر الرئيسية التي عبَّرت بها الاديان الساميَّة الثلاثة عن علاقة الانسان بالاله لوجدنا انها تنحصر في المحبة والخوف والكراهية : محبة الله والخوف من جبروته وعقابه ، وكره عدوه ابليس . عالج المفكرون الدينيون هذه المشاعر وافردوا لها الصفحات والكتب ، وكانت اقوالهم عن ابليس تتراوح بين المحاولات «الجدية» لمعرفة المكانة التي يحتلها في نظام الكون وتحديد علاقته بالاله واستقصاء الغاية التي وجد من اجلها ، وبين مجرد الاستفاضة في شرح تلبيسه على البشر وتلقينهم التعاليم والتعاويذ المعروفة بغية ابعاده واتقاء شره . لا شك ان كل واحد منا يحمل في مخيلته صورة معينة عن شخصيـة ابليس ورثها كجزء لا يتجزأ من ثقافته التقليدية وتربيته الدينية . ولا أجدني مضطرا

---

١ ـ ألقيت كمحاضرة في النادي الثقافي العربي في بيروت ، ١٠ كانون الاول ١٩٦٥ ، نشرت مع شيء من الاختصار بمجلة «حوار» ، بيروت ، كانون الثاني ١٩٦٦ . انظر ايضا مجلة النادي «الثقافة العربية» ، العدد الثاني ، شباط ١٩٦٦ .

لان استرسل طويلا في اعادة هذه الصورة الى الاذهان لانها معروفة جيدا لـدى الجميع . كان ابليس من المقربين بين الملائكة وكان له شأن عظيم في نظام المـلأ الاعلى ، الى ان عصى أمر ربه فطرده من الجنة ولعنه لعنة ابدية ، فأصبح بذلك تجسيدا لكل ما هو شر وجمع في ذاته كافة الخصائص التي تنتفي عن الله . ونلاحظ هنا ان اسمه يدل على جوهره وهو «الابلاس» اي اليأس التام من رحمة ربه ومن العودة الى الجنة (وفقا للتفسيرات الاسلامية التقليدية لمعنى الابلاس) . ومن منا لا يعرف المثل الذي يضرب بأمل ابليس في الجنة دلالة على الامل الضائع كل الضياع . تدل كلمة ابليس عند الجميع على الدس والفتنة والوسوسة والافساد والعصيان وما اليه من الصفات الشنيعة والقبيحة التي جسدها خيال البشر في شخصية واحدة هي الشيطان . وعلى مر العصور اضفت مخيلة الانسان قوى كبيرة وقدرات عظيمة على ابليس : منها الطاقات الفكرية الخلاقة والقوى الفنية المبدعة ومنها القدرة على القيام بخوارق الاعمال وعجائب الافعال حتى اصبح ابليس يلي الاله مباشرة من حيث قوته وقدرته ومنجزاته . وقد الف الامام جمال الدين بن الجوزي كتابا سماه «تلبيس ابليس» (١) . أحاط فيه بالطرق التي يلبّس بها ابليس على البشر فيبعدهم عن طريق الصلاح ، والطريف في هذا الكتاب انه لا يرسم لنا الصورة التقليدية الشائعة لشخصية ابليس فحسب وانما يسبغ عليه ، من حيث لا يعلم ولا يدري ، قوى خلاقة مبدعة تثير الاعجاب والتقدير . وعلى سبيل المثال يعزو ابن الجوزي معظم الحركات الدينية والفكرية الكبرى التي قامت في تاريخ الحضارة الاسلامية الى عمل ابليس ويجعله مسؤولا عنها فيحوله بذلك الى فيلسوف كبير ومتكلم قدير . يقول إمامنا المحتـــــرم ان السوفسطائية ، والدهرية ، والطبائعية ، وأديان الشرق الاقصى ، والمسيحية ، وعلـــم الكلام ، وفرقة المعتزلة هي من اعمال ابليس ونتيجة لتلبيسه على المفكرين والعلماء (٢) . كما انه يرد حركة الخوارج والرافضة والزهد والتصوف الى تلبيسه على ائمـة هؤلاء القوم بما فيهم ابو طالب المكي والإمام الغزالي (٣) . ويقول عن بعض الآراء الفلسفية ما يلي : «ان ارسطوطاليس وأصحابه زعموا ان الارض كوكب في جوف هذا الفلك وان في كل كوكب عوالم كما في هذا الارض وأنهـــارا واشجارا .. فانظر الى ما زينه ابليس لهؤلاء الحمقى مع ادعائهم كمال العقل» (٤) . كما انــه يقول عن تلبيس ابليس على اهل اللغة والادب ما يلي : «قد لبّس على جمهورهم فشغلهم بعلوم النحو واللغة من المهمات اللازمة التي هي فرض عين عن معرفة ما

---

١ ــ حققه محمد منير الدمشقي ، مطبعة النهضة ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

٢ ــ راجع «تلبيس ابليس» ، ص ٣٩ ــ ٤٤ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٢ ، ٨٣ .

٣ ــ ص ، ١٦٤ ، ١٦٥ .

٤ ــ ص ، ٤٥ ــ ٤٧ .

يلزمهم عرفانه من العبادات وما هو أولى بهم من آداب النفوس وصلاح القلوب»(١).
نستنتج اذن ان الفكرة الشائعة عن مقدرة ابليس لا تنحصر في مجـــرد اعتباره مصدر اغواء الناس عن سلوك الطريق القويم بل تتعدى ذلك لتشمل قوى واسعة وقدرات عظيمة لو اخذناها بعين الجد لظهر لنا ان ابليس يسيّرُ قسما كبيرا من مجرى الاحداث ويعتبر مسؤولا عن معظم الحركات الفكرية والفنية والسياسيـــة في تاريخ الحضارة .

بعد هذه المراجعة السريعة للصورة التقليدية الشائعة عن ابليس وسلطانه اريد ان ابين ان هدف هذه الدراسة هو اعادة النظر في قصة ابليس ودراسة شخصيته وموقفه ومسؤوليته ومصيره على ضوء جديد يختلف عما ألفناه من عقائد وافكار سيطرت على تصورنا لهذا المخلوق . اما المراجع الاولية التي سأعتمد عليها فهي الآيات القرآنية التي تروي لنا قصة ابليس وسيرته وبعض المؤلفات التي تركها لنا المفكرون المسلمون الذين اهتموا بابليس وشخصيته وعصيانه ووظيفته ونهايته .

ولكن قبل ان أدخل في صلب الموضوع اريد ان يتضح للجميع ان بحثي يدور في اطار معين لا يجوز الابتعاد عنه على الاطلاق الا وهو اطار التفكير الميثولوجي ــ الديني الناتج عن خيال الانسان الاسطوري وملكاته الخرافية . انني لا اريد معالجة قصة ابليس باعتبارها موضوعا يدخل ضمن نطاق الايمان الديني الصرف ولا اريد ان أتكلم عنه باعتباره كائنا موجودا وحقيقيا وانما اريد دراسة شخصيته باعتبارها شخصية ميثولوجية أبدعتها ملكة الانسان الخرافية وطوّرها وضخمها خيالـــه الخصب . عند التفكير بموضوع ابليس اجد نفسي واقفا وجها لوجه أمام تراث ميثولوجي ــ ديني عريق في قدمه وتاريخه . وجل ما اريد تحقيقه هو دراسة احدى الشخصيات الرئيسية التي انحدرت الينا مع هذا التراث شرط ان نبقى ضمن حدود المعطيات البديهية للتفكير الميثولوجي وبدون ان نخرج عن مسلماتـــه الاوليـــة .

ومن هنا يجدر بي ان الفت الانتباه الى ان الفكرة المسبقة والشائعة عـــــن الاسطورة وعن أهميتها بعيدة قليلا عن حقيقة الدور الذي تلعبه الاساطير فـــي حياة الانسان وفي تركيب حضارته . لقد اعتدنا ان نقول عن امر ما انه من باب «الاساطير والخرافات» لنحط من شأنه ونبعد اذهان الناس عنه ولننفي عنـــه صفات الواقعية والموضوعية ولنبين انه مجرد وهم وخيال . لذلك ارى انه لا بد من الاستطراد ولو قليلا في شرح بعض الحقائق الهامة عن طبيعة الاسطورة وعن اهمية التفكير الميثولوجي بالنسبة للانسان والمجتمع .

عرّف الفلاسفة الانسان بأنه حيوان ناطق واذا كان الانسان حيوانـــا ناطقـــا فلا شك كذلك بأنه «حيوان خرافي» . فكما انه الحيوان الوحيد الذي يتصـــف بالنطق فانه الحيوان الوحيد ايضا الذي ينسج الخرافات والاساطير ويحولها الى

---

١ ــ ص ، ١٢٦ .

ميثولوجيات معقدة يؤمن بها ايمانا جازما كما لو كانت حقائق واقعة لا ريب فيها. التفكير الاسطوري اذن صفة جوهرية من صفات الانسان ووجه هام من أوجه نشاطه العقلي بالمعنى الواسع للعبارة . لذلك وجه الكثيرون من الباحثين اهتمامهم الى دراسة نشاط الانسان الخرافي لما يكشفه من الحقائق الاساسية عن الانسان وعن مجتمعاته وقدراته وثقافاته وحضاراته . وعلى سبيل المثال عندما اتكلم في هذا البحث عن «مأساة ابليس» لا بد انكم ترجعون في اذهانكم الى الارتباط العضوي القديم بين المأساة والدراما من جهة وبين الميثولوجيا والتفكير الاسطوري من جهة اخرى . كما ان اعادة النظر في هذه الشخصية الاسطورية التي درجنا على تسميتها بابليس ستتفتق عن أبعاد ونتائج هامة بالنسبة للدين والفن والفلسفة . وقد بذل الباحثون جهودا كبيرة لشرح العلاقات والارتباطات العضوية بين التفكير الاسطوري وبين الابعاد الدينية والفنية والفلسفية لاية معضلة من المعضلات الكبرى التي يواجهها الانسان . الميثولوجيا بحد ذاتها كانت ولا تزال دينا بالقوة وفنا بالقوة وفلسفة بالقوة لانها تحتوي في قالبها المرن غير المحدد الاطراف والابعاد على عناصر المواساة والتعزية الضرورية لكل دين وعلى خصائص التعبير الفني الخلاقة والاستجابة الجمالية للمؤثرات التي تحيط بالانسان وعلى نزعة نحو تعليل الاحداث وتفسير الوجود والتساؤل عن اصله وغايته . بالاضافة الى ذلك كانت الاسطورة ولا تزال الوسط الذي واجه الانسان فيه مشكلاته الكبرى والدائمة كالموت والمصير والشر واصل الاشياء وغايتها ومعناها . لذلك كان التفكير الميثولوجي يشكل دوما قوة حضارية خلاقة يغرف منها الفكر الديني والتأمل الفلسفي والتعبير الفني باستمرار . وزيادة في الايضاح سأستشهد بنص كتبه الفيلسوف الالماني ارنست كاسيرر الذي يعتبر من الرواد الذين درسوا طبيعة الاسطورة وبينوا علاقتها الجوهرية بباقي أوجه النشاط العقلية والروحية والفنية عند الانسان . يقول كاسيرر في تحديده لعالم الاسطورة، وهو العالم الذيحصرت نفسي فيه في هذا البحث ، ما يلي :

> «فعالم الاسطورة عالم درامي — عالم أعمال وقدرات وقوى متصارعة، والاسطورةترى هذا الاصطدامبين تلكالقوى فيكل ظاهرةمن ظواهر الطبيعة . والادراك الاسطوري مفعم دائما بهذه الخصائص العاطفية ، فكل ما يرى او يحس محاط بجو خاص — جو من الفرح او الحزن او العذاب او الهياج والاستبشار والغم . في حال الاسطورة لا نستطيع ان نتحدث عن «الاشياء» باعتبارها مادة ميتة او هامدة ، فكل شيء ثمة خيّر او شرير ، صديق او عدو ، مألوف او غريب ، جذاب معجب او منفر متوعد» (١) .

---

١ — من كتابه «مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، او مقال في الانسان» ، ترجمة الدكتور احسان عباس ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ١٤٧ — ١٤٨ .

سأختتم هذا الجزء التمهيدي من بحثي بالتأكيد على ان كلامي عن الله وابليس والجن والملائكة والملأ الاعلى لا يلزمني على الاطلاق بالقول بأن هذه الاسماء تشير الى مسميات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية . ان تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحال ان اكتب واتكلم بطريقة معينة توحي في الظاهر وكأن الشخصيات التي اذكرها موجودة بالفعل ولكن يجب ألا يخدعنا هذا الوهم اللغوي ، فلو كنت اكتب عن الامير هملت مثلا فلن يعتقد احد منكم بأن لهذا الاسم مسمى خارج نطاق التراث الادبي الذي تركه لنا شكسبير . كما انه عندما نقول «قتل هملت عمه» فاننا لا نعتقد بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلا في تاريخ الدانمارك . كذلك عندما نقول «طرد الله ابليس من الجنة» يجب الا نظن بأن مثل هذه الحادثة وقعت في تاريخ هذا الكون ، لان مغزى هذا الكلام ومعناه يكمن في كونه رمزا لا في كونه وصفا لاحداث وقعت بالفعل .

القسم الثاني

اذا رجعنا الى المصادر التي قلنا اننا سنعتمدها في دراستنا لقصة ابليس نجد ان سيرته تبدأ بوصف لمكانته المرموقة في نظام الملأ الاعلى وعرض للمنزلة الرفيعة التي كان يتمتع بها بين الملائكة قبل طرده من الجنة . يقول الإمام عز الدين المقدسي في كتابه «تفليس ابليس» مخاطبا الشيطان :

«وأنت الذي خلقك الله بيد قدرته . وأطلعك على بدائع صنعته . ودعاك الى حضرة قربته . والبسك خلع توحيده . وتوّجك بتاج تقديسه وتحميده . وجعلك تجول في مجال ملائكته . يقتبسون من نورك . ويستأنسون بحضورك . ويهتدون بعلمك . ويقتدون بعملك . فما برحت في الملأ الاعلى . تشرب بالكأس الاملى . وتتلذذ بالخطاب الاحلى . طالما كنت للملائكة معلما وعلى الكروبين مقدما» [1] .

ومن ثم تصف لنا الآيات القرآنية ماذا حدث لابليس وكيف عصى ربه فلعنه الى يوم الدين وطرده من الجنة :

«وإذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك، قال اني أعلم ما لا تعلمون .

وعلّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين .

---

١ ـ «تفليس ابليس» ، مطبعة مدرسة والدة عباس الاول ، القاهرة ، ١٩٠٦ ، ص ١١ .

قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال الم اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين» . (بقرة ٣٠ – ٣٤)

«... وإذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ، فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين ، قال يا ابليس مالك الا تكون مع الساجدين ، قال لم اكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون . قال فاخرج منها فانك رجيم وان عليك اللعنة الى يوم الدين ، قال رب فانظرني الى يوم يبعثون ، قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ، قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الارض ولأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ..» . (الحجر ٢٨ – ٤١)

«ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين . قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك، قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين . قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين ، قال انظرني الى يوم يبعثون . قال انك من المنظرين ، قال فبما اغوتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم . ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين . قال اخرج منها مذؤما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم اجمعين» (الاعراف ١٠ – ١٧) .

تبدو قصة ابليس ، كما وردت في هذه الآيات . بسيطة في ظاهرها ، لقد امره الله ان يقع ساجدا لآدم فرفض وكان ما كان من شأنه ، غير انه لو اردنا ان نتجاوز هذه النظرة السطحية الى مشكلة ابليس لرجعنا الى فكرة هامة قال بها بعض العلماء المسلمين وهي التمييز بين الامر الالهي وبين المشيئة او الارادة الالهية ، فالامر بطبيعة الحال اما ان يطاع وينفذ وإما ان يعصى ، وللمأمور الخيار في ذلك . اما المشيئة الالهية فلا تنطبق عليها مثل هذه الاعتبارات لانها بطبيعتها لا ترد ، وكل ما تتعلق به المشيئة الالهية واقع بالضرورة . لقد شاء الله وجود اشياء كثيرة غير انه امر عباده بالابتعاد عنها كما انه أمرهم بأشياء ولكنه ارادهم ان يحققوا اشياء اخرى [١] . لذلك باستطاعتنا القول بأن الله أمر ابليس بالسجود

١ – أورد الطبري في تفسيره الشهير الاسطورة التالية وهي ذات مغزى هام بالنسبة للموضوع الذي نحن بصدده : «فبعث جبريل الى الارض ليأتيه بطين منها فقالت الارض : اني اعوذ بالله منك ان تنقص مني او تشينني . فرجع ، ولم يأخذ . وقال : رب انها عاذت بك فأعذتها. فبعث =

لآدم ولكنه شاء له ان يعصى الامر ، ولو شاء الله لابليس ان يقع ساجدا لوقع ساجدا لتوه اذ لا حول ولا قوة للعبد على رد المشيئة الالهية . اذا نظرنا الى الامور من هذه الزاوية بامكاننا ان نعتبر الامر والنهي اشياء طارئة وعرضية اذا قيست بسرمدية المشيئة الربانية وقدم الذات الالهية .

عندما نعيد النظر في الآيات القرآنية التي اثبتها في الصفحات السابقة يتبين لنا ان الله اراد للملائكة «ان يسبحوا بحمده ويقدسوا له» ، ويقول الطبري في تفسيره الشهير ان «التسبيح والتقديس» هما توحيد الله وتنزيهه وتبرئته مما يضيفه اليه اهل الشرك به (١) . وبعبارة اخرى يشكل التوحيد واجب الملائكة الاول والمطلق نحو خالقهم ولذلك نراهم منغمسين في أدائه بكل كيانهم ووجودهم اما بقية الواجبات المفروضة على الملأ الاعلى فتعتبر عرضية وثانوية بالنسبة للواجب المطلق الذي ينبع من المشيئة الالهية نفسها .

بعد ان بينا الفارق بين الواجب المطلق نحو الله وبين واجبات الطاعة الجزئية لأوامر الرب بامكاننا ان نميز الامور التالية في جحود ابليس :

١) لا شك ان ابليس خالف الامر الالهي عندما رفض السجود لآدم غير انه كان منسجما كل الانسجام مع المشيئة الالهية ومع واجبه المطلق نحو ربه .

٢) لو وقع ابليس ساجدا لآدم لخرج عن حقيقة التوحيد وعصى واجبه المطلق نحو معبوده . اراد الله للملائكة ان يقدسوه وأن يسبحوا باسمه ، لذلك كان السجود لآدم وقوعا في ما يضيفه اهل الشرك الى الذات الصمدية مما هي منزهة عنه ، اذ ان السجود لغير الله لا يجوز على الاطلاق لانه شرك به . في الواقع يثير اختيار ابليس سؤالا هاما جدا هو : هل تكمن الطاعة الحقيقية في الاذعان للامر ام في الخضوع للمشيئة ؟ هل يكمن الصلاح في الانصياع للواجب المطلق ام لواجبات الطاعة الجزئية ؟ لو كان الجواب على هذا السؤال بسيطا وواضحا لما وجدت المأساة في حياة الانسان ، ولما وجد ابليس نفسه في هذه المحنة ولما وقع بين براثن الامر والمشيئة . نستنتج اذن ان موقف ابليس يمثل الاصرار المطلق على التوحيد في أصفى معانيه وأنقى تجلياته ، وكأن لسان حال

= الله ميكائيل ، فعاذت منه فأعاذها ، فرجع فقال كما قال جبريل . فبعث ملك الموت فعاذت منه، فقال : وأنا أعوذ بالله ان ارجع ولم أنفذ أمره . فأخذ من وجه الارض ، وخلط فلم يأخذ من مكان واحد ، وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء ، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين» .

تمثل هذه القصة الفارق بين المشيئة والامر . امر الله جبريل وميكائيل ، ان يأتيانه بطين من الارض ولكنه شاء ألا يتحقق الامر الا على يدي ملك الموت ، وكان له ما شاء . «تفسير الطبري»، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ، جـ١ ، ص ٤٥٩ .

١ ــ «تفسير الطبري» ، جـ١ ، ص ٤٧٥ .

ابليس يقول : «جبين سجد للأحد لا يذل في الوجود لأحد» (١) . وعبر شهيد الصوفية الحلاج عن هذه الحقيقة في «كتاب الطواسين» بالكلمات التالية :

«التقى موسى وابليس على عقبة الطور ، فقال له «يا بليس ! ما منعك عن السجود ؟» فقال «منعني الدعوى بمعبود واحد ، ولو سجدت له لكنت مثلك . فانك نوديت مرة واحدة «انظر الى الجبل» فنظرت» ، ونوديت أنا الف مرة ان أسجد فما سجدت لدعواي بمعناي» (٢) .

٣) برر ابليس رفضه السجود لآدم تبريرا منطقيا واضحا اذ قال : «انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» . وبالاضافة الى ذلك تتضمن الآيات القرآنية التي اشرت اليها تبريرا خفيا لرفض ابليس وهو معرفته المسبقة بأن آدم وذريته سيعيشون في الارض فسادا ويسفكون الدماء وكان هذا شعور الملائكة اجمعين عندما قالوا لربهم : «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ...» أي كانت الملائكة ، بما فيهم ابليس ، على علم بما سيرتكبه آدم وذريته من الكبائر والمعاصي فاستكبرت واستعظمت أن يخلق الله من يعصيه ويسفك الدماء .

عند امعان النظر بحجة ابليس الاولى التي تتالف من مفاضلته بين جوهره (النار) وبين جوهر آدم (الصلصال) نجد انها لم تكن استكبارا وفخارا بقدر ما كانت استذكارا لحقيقة اساسية شاءها الله وأوجدها على ما هي عليه . وهذه الحقيقة هي ان الله لم يخلق الطبائع على درجة واحدة من السمو والكمال وانما ميز بينها . ليس من حيث خصائصها الطبيعية والمادية فحسب بل من حيث درجات كمالها ورفعتها أيضا . وبناء عليه ففي امكاننا ان نصنف الكائنات والانواع في نظام تقديري معين يبدأ بالكمال المطلق ذاته ثم يتدرج بالانواع هبوطا كل حسب درجة كماله التي أسبغها الله عليه الى ان نقترب من العدم باعتباره الحد الذي نقف عنده . ولا ريب ان النار بطبيعتها وجوهرها تحتل مرتبة أسمى وارفع في هذا الترتيب من المرتبة التي يحتلها الصلصال . بعبارة أخرى تنطوي مفاضلة ابليس بين جوهره وبين جوهر آدم على نظرة فلسفية معينة لنظام الكون وترتيب الطبائع وفقا لدرجات الكمال التي تتصف بها . لذلك كان ابليس على حق في جوابه لان الخالق جعل الاشياء على ما هي عليه من درجات الكمال والسمو ، وأمر السجود لآدم يشكل مخالفة صريحة لهذا النظام وخروجا على الترتيب الذي شاءه الله وأوجده . فاذا كان جوهر ابليس ارفع في سلم الكمالات من جوهر آدم فلن تستطيع النار عندئذ ان تذل للصلصال الا بالسير في اتجاه مضاد لطبيعتها ومناف لدرجة الكمال التي أسبغها الله عليها ، وهذا أمر محال ما لم يطرأ تحول جذري على المشيئة الالهية فتغير ترتيب الطبائع عما كانت عليه منذ أن أوجدها الله . لقد

---

١ ــ «تفليس» ، ص ١٥ .

٢ ــ «كتاب الطواسين» ، تحقيق لويس ماسينيون ، باريز ، ١٩١٣ ، «طاسين الازل والالتباس» .

أمر الله ابليس بشيء وشاء له تحقيق شيء آخر لذلك سنرى فيما بعد ان أمر السجود لم يكن أمر مشيئة وانما كان أمر ابتلاء . ومن الطريف ان نلاحظ بهذا الصدد ان التحول الذي لحق بابليس بعد طرده من الجنة لم يمس جوهره وانما جرى عل صفاته وأحواله فتشوهت صورته واصبح لعينا رجيما . عبر الحلاج بطريقته الخاصة عن هذه الحقيقة في المحاورة التي مرّ ذكرها بين موسى وابليس حيث يبين ابليس لكليم الله ان التغير الذي اصابه والتشويه الذي نزل به كانا في الاحوال الظاهرة والزائلة فحسب ولم يمسا جوهره الدائم ومعرفته الثابتة لاحكام المشيئة الالهية . قال موسى لابليس :

ــ «تركت الامر» .
فأجاب ابليس : «كان ذلك ابتلاء لا أمرا» .
فقال له موسى : «لا جرم قد غيّر صورتك» .
فأجاب ابليس : «يا موسى ذا وذا تلبيس والحال لا معوّل عليه فانه يحول. لكن المعرفة الصحيحة كما كانت . وما تغيرت وان الشخص قد تغير» (١) .

أما الحجة الثانية التي برر بها ابليس رفضه السجود لآدم فكانت تستند الى علم الملائكة بأن آدم وذريته سيفسدون في الارض ويسفكون الدماء . فكيف يسجد من كان غارقا في التوحيد والتسبيح والتقديس ومن كان امام الملائكة وخطيب الكروبيين لمخلوق سيفسد في الارض ويسفك الدماء ؟ يلخص الحلاج هذه الناحية من الموضوع بقوله :

قال الله لابليس : «لا تسجد ؟ يا أيها المهين ! فأجاب ابليس : محب والمحب مهين ، انك تقول «مهين» وأنا قرأت في كتاب مبين : ما يجر علي يا ذا القوة المتين ، كيف اذل له وقد خلقتني من نار وخلقته من طين . وهما ضدان لا يتوافقان واني في الخدمة اقدم ، وفي الفضل أعظم ، وفي العلم أعلم وفي العمر اتم» (٢) .

نستخلص اذن ان قصة ابليس كما وردت في الآيات القرآنية التي ذكرناها ليست بالبساطة التي كنا نتخيلها ، انها ليست قصة الصراع بين الخير والشر والحق والباطل . وقع ابليس بين شقي الرحى : رحى المشيئة من ناحية ورحى الامر من ناحية اخرى فكان عليه ان يختار اختيارا مصيريا بين واجبه المطلق في التقديس والتوحيد والتسبيح وبين واجبات الطاعة الجزئية التي أمره بها الله ، فجاءت محنته مفعمة بالعناصر الدرامية والمأساوية .

قبل ان استمر في استخلاص النتائج المترتبة على هذا التصور لمحنة ابليس

---

١ ــ «طاسين الازل والالتباس» .

٢ ــ المصدر نفسه .

اجدني مضطرا للرد على الدعوى التي قال بها العقاد في كتابه «ابليس» . تتلخص دعوى العقاد في محاولة للدفاع عن النظرة التقليدية السطحية الى شخصية ابليس واعتباره مجرد كائن عصى أمر ربه فطرده من الجنة . لذلك يرفض العقاد الاعتراف بمحنة ابليس ويقول بوجوب سجوده لآدم . وعند تمحيص هذا الراي نجد انه يستند الى حجتين :

١ ــ وجب على الملائكة السجود لآدم لانه خير منهم فهو قادر على فعل الخير والشر بينما الملائكة قادرة على فعل الخير فقط وهي بمنجاة من غواية الشر ولا توصف به (١) .

٢ ــ حق السجود لآدم لان الله علمه الاسماء كلها ولم يعلمها للملائكة مما جعله أسمى مرتبة منها (٢) . وسأرد على كل من هاتين الحجتين على حدة .

يبدو لي أن دعوى العقاد القائلة بفضل آدم على الملائكة لانه عرضة للخير والشر بينما هي بمنجاة من غوايته دعوى فاسدة من أساسها للاسباب التالية :

أ ــ تبرهن قصة ابليس انه حتى سادة الملائكة والمقربين منهم ليسوا بمنجاة من غواية الشر والا لما عصى ابليس ربه وانتهى الى بئس المصير . نستنتج اذن ان الملائكة عرضة للخير والشر وهي كالانسان ، مطالبة بالخيرات وممتحنة بالشرور مما ينفي فضل آدم على الملائكة وبالتالي يلغي ضرورة السجود له .

ب ــ لو افترضنا جدلا مع العقاد ان الملائكة ليست عرضة للخير والشر وانما هي تفعل الخير دائما بطبيعتها وجوهرها فهل يعني ذلك أن آدم أفضل منها ؟ لنطرح السؤال بصيغة أعم واشمل : أيهما أفضل ، الكائنات التي تصنع الخير احيانا وتصنع الشر احيانا أخرى فتفسد في الارض وتسفك الدماء أم الكائنات التي لا تصنع الا الخير بصورة مستمرة ودائمة ؟ اعتقد ان الجواب على هذا السؤال واضح كل الوضوح ولا يتطلب مزيدا من النقاش بدليل أن تصورنا الاخلاقي للارادة الفاضلة في أسمى مراتبها يقول بانها الارادة التي تصنع الخير باستمرار وبدون أي عناء أو جهد ، لان صنع الخير اصبح من جوهرها ومعدنها . أما الارادة الناقصة فهي لا تزال تصارع وتجاهد للتغلب على غواية الشر لها محاولة بذلك الاقتراب من الارادة الفاضلة باعتبارها مثلها الاعلى . واذا كانت الملائكة ، وفقا لدعوى العقاد ، بمنجاة من غواية الشر فلا شك ان الله أنعم عليها بارادة فاضلة تجعلها أسمى وأرفع بدرجات من آدم وذريته . عندما قال الله للملائكة : «اني جاعل في الارض خليفة» استكبرت الملائكة الامر واستعظمته بدليل جوابها «أتجعل من يفسد فيها ويسفك الدماء» . فهل يريد العقاد ان يجعل من قدرة آدم على الافساد وسفك الدماء مصدرا لسموه على الملائكة ؟

ننتقل الآن الى الرد على حجة العقاد الثانية التي تدعي بأن سجود الملائكة حق

---

١ ــ عباس محمود العقاد ، «ابليس» ، دار الهلال ، القاهرة ، ص ١٠ ، ١١ .
٢ ــ العقاد ، ص ١٤٨ .

لآدم لان الله علمه الاسماء كلها ولم يعلمها للملائكة . بيّنا في السابق ان سمو ابليس على آدم كان سموا بالطبيعة والجوهر وليس سموا في الاحوال العارضة الزائلة كالتي اكتسبها آدم عندما علمه الله الاسماء كلها . بعبارة اخرى لا يؤلف علم آدم بالاسماء كلها خاصة من خصائصه الجوهرية المميزة ، ولا شك انه كان باستطاعة الملائكة تعلّم الاسماء كلها لو شاء الله ذلك . نرى اذن ان علم آدم بالاسماء كلها كان علما طارئا انعم الله عليه به ليغري الملائكة على السجود .

نستخلص مما ورد :

١ ــ ان لا فضل لآدم على الملائكة ، بما فيهم ابليس ، لا من حيث قدرته على صنع الخير والشر ولا من حيث علمه بالاسماء كلها .

٢ ــ ان جوهر ابليس افضل واسمى من جوهر آدم لان الله خلقه من نار وخلق آدم من صلصال وهو الذي اراد للصلصال الا يسمو سمو النار .

٣ ــ ان دعوى العقاد القائلة بانه كان يجب على ابليس ان يسجد لآدم لانه افضل من الملائكة دعوى فاسدة ومردودة .

القسم الثالث

لنعد الآن الى محنة ابليس الناتجة عن تناقض الامر والمشيئة . عبر الحلاج عن محنة ابليس بايجاز رائع بقوله :

«لما قيل لابليس «اسجد لآدم !» خاطب الحق : «أرفع شرف السجود عن سري الا لك حتى أسجد له ؟ ان كنت امرتني قد نهيتني» » (١) .

وحدد الامام المقدسي طبيعة التناقض بين الامر والارادة الالهية بالكلمات التالية :

«فاني نظرت بعين اليقين دائرة الشقاوة والسعادة : تدور على خط الامر ومراكز الارادة ، وبينهما تدقيق يدق عن التحقيق ، ومضيق يفتقر سالكه الى رفيق للتوفيق . فالآمر يهب والارادة تنهب ، فما وهبه الآمر نهبته الارادة . الآمر يقول افعل والارادة تقول لا تفعل» (٢) .

يبدو أن الامام المقدسي أدرك الكثير عن أهمية العناصر الدرامية والمأساوية التي تنطوي عليها محنة ابليس . لذلك نراه يشدد على عنصر التناقض الذي واجهه ابليس وعلى عجزه عن ان يجد مخرجا لائقا لنفسه ، مما جعل الاختيار الذي كان عليه ان يقوم به اختيارا مصيريا تتوقف عليه شقاوته الابدية أو سعادته الابدية ، فاما ان يخضع لمتطلبات المشيئة وينسجم مع واجبه المطلق فيسعد في نهاية

١ ــ «كتاب الطواسين» ، المقدمة ، ص ١١ ــ ١٢ .

٢ ــ «تفليس» ، ص ٤ .

المطاف ، واما ان ينزلق في الاذعان للامر والخضوع لواجبات الطاعة الجزئية فيفشل في الامتحان ويشقى الى الابد . اي ان امر السجود وضع كيان ابليس وحياته وسعادته الابدية في الميزان لان «الآمر يهب والارادة تنهب» و«الآمر يقول افعل والارادة تقول لا تفعل» . بالاضافة الى ذلك تبين الفقرة التي استشهدنا بها من كتاب الامام المقدسي ان الذين يقعون في مثل هذه المحنة لا يرون طريقهم واضحة ناصعة ولا يتاح لهم ان يميزوا بسهولة بين الاختيار الصائب والاختيار الفاسد لان «بينهما تدقيقا يدق عن التحقيق» . كما ان الذين يتورطون في مثل هذا المأزق يجدون أنفسهم في وحدة تامة لا ينفعهم فيها لا نصح صديق ولا معونة رفيق ، عليهم ان يختاروا وحدهم وان يتحملوا نتائج اختيارهم لان الطريق التي كتب عليهم ان يسلكوها «مضيق يفتقر سالكه الى رفيق للتوفيق» . على حد قول الامام المقدسي .

في الصفحات التالية سأحاول ان أحدد عناصر المأساة في محنة ابليس وان أبرز نواحيها المتعددة بقدر ما يسمح به الموضوع من الدقة والوضوح . لذلك سأعتمد مرجعين رئيسيين هما : مسرح سوفوكليس من التراث الادبي اليوناني الغربي وقصة النبي ابراهيم من التراث الديني السامي ، ولا حاجة لي ان أطيل الكلام في اعادة قصة ابراهيم الى اذهانكم . أمر ابراهيم ان يذبح ولده اسحق (أو اسماعيل) ولما هم بذلك فداه الله «بذبح عظيم» (١) . وهنا أقف برهة لاشير الى دراسة كيركجورد الشهيرة لقصة ابراهيم في كتابه «الخوف والقشعريرة» لابين اني اعتمدت في هذا القسم من بحثي الخطوط العريضة لتأويله لتجربة ابراهيم . ولكن هذا لا يمنع وجود بعض الخلافات الاساسية بين الآراء التي سأوردها حول هذا الموضوع وبين نظرة كيركجورد الخاصة الى شخصية ابراهيم .

مما لا ريب فيه ان قصة ابراهيم تحتوي على امكانات مأساوية عنيفة وتتضمن كثيرا من المقومات الرئيسية للتراجيديا . ولكنه لا يحق لنا ، في أية حال من الاحوال ، ان نعتبرها مأساة حقيقية لانها تنتهي نهاية سعيدة متفائلة يرتاح لها الجميع . فالشعور الذي تخلفه فينا قصة ابراهيم يختلف اختلافا تاما ونوعيا عن الشعور الذي تخلفه فينا قصة الملك اوديب مثلا (٢) .

---

١ ـ قال فريق من المجتهدين ان الابن الذي امر ابراهيم بذبحه هو اسحق بينما قال فريق آخر بأنه اسماعيل . وقد ناقش الطبري في تفسيره آراء الفريقين وأورد حججهم وانتهى الى تبني رأي القائلين بأنه اسحق . وسأتبع رأي الطبري في هذه التسمية . «تفسير الطبري» ، (الطبعة القديمة)، المطبعة الميمنية بمصر ، جـ٨ ، الجزء ٣ ، ص ٤٩ .

٢ ـ يرى كيركجورد في استعادة ابراهيم لابنه اسحق خاتمة دينية خاصة تسمو بقصة ابراهيم فوق مستوى المأساة بمعناها الادبي المعروف ويرى في شخصية ابراهيم انسانا تجاوز بمراحل شخصية البطل المأساوي كما نجده في الادب العالمي . بينما الواقع هو ان قصة ابراهيم تقصر تقصيرا تاما عن الوصول الى مستوى المأساة وتبقي شخصيته دون شخصية البطل المأساوي للاسباب المذكورة اعلاه .

توجد اعتبارات عديدة تجعل من محنة ابليس مأساة حقيقية وسأوجه اليها الانتباه واحدة تلو الاخرى :

١ ـ كثيرا ما تقع المأساة في ساعة الازمات الكبرى والهزات العنيفة التي تقلب الاوضاع السائدة وتزلزل أركان الانظمة القائمة وتهز القيم المسيطرة فيشعر الذين يمرون بالتجربة بأن كيانهم السابق ونمط وجودهم المألوف قد وضعا موضع التساؤل وأن العالم الذي يحيط بهم اصبح على وشك الانهيار بمقوماته المادية والروحية والاخلاقية . انعم الله على ابراهيم «بغلام حليم» «فلما بلغ معه السعي» قال له : «يا بني اني أرى في المنام اني اذبحك ...» ، أمر ابراهيم بذبح ولده تقدمة منه الى الله ، فقلب هذا الامر المعايير والمقاييس وصدع القيم واضاع الملامح وخلط القسمات اذ على الاب الرحوم العطوف أن يقتل ولده أشنع قتلة عن سابق تصميم وتدبير ، وبكل هدوء وخشوع . كان ابليس للملائكة معلما وعلى الكروبيين مقدما ، كان ، كما يقول الامام المقدسي ، ساكن البال مستقيم الحال ، صالح الفعال ولكن بينما هو في حضرة الشهود أتى الله بآدم الى الوجود وامر له بالسجود (١) ، فاهتز نظام الملأ الاعلى وانقلبت المعايير والموازين مرة اخرى اذ على الجبين الذي لم يسجد الا للاحد ان يذل بالسجود لبشر ، وعلى معلم الملائكة في التوحيد أن يجحد التقديس والتسبيح ، وعلى النار أن تخضع للصلصال . ولكن ابليس رفض السجود فلعن الى يوم الدين . بعبارة اخرى تعرض علينا القصة جحود ابليس وطرده وهو في قمة عزه ، ومن ثم ترينا اياه في حضيض بؤسه وشقاوته شأنه في ذلك شأن القصة اليونانية القديمة التي تعرض علينا الملك أوديب في ذروة مجده وسلطانه ، ومن ثم ترينا اياه ضالا في متاهات اليأس والعذاب والالم . لقد أضحى كل منهما منبوذا مشوها مكروها بعد أن هوى الى ادنى مهاوي الشقاء فأصبح كل من كان عونا لهما عونا عليهما .

٢ ـ اذا رجعنا الى مسرحية انتيجونا نجد ان المأساة التي انتهت اليها البطلة ناتجة عن التناقض الجوهري القائم بين ما تمثله انتيجونا من ناحية وما يمثله كريون ملك ثيبة من ناحية أخرى . كانت انتيجونا مصممة تصميما مطلقا ان تدفن جثمان اخيها القتيل مهما كلفها الامر وكان دافعها الى ذلك حبها العظيم لاخيها وايمانها الذي لا يتزعزع بضرورة تنفيذ مشيئة السماء القاضية بدفن الموتى . تقول انتيجونا لاختها اسمينا :

«أما أنا فموارية اخي ، فاذا أديت هذا الواجب فما اجمل بي ان اموت ولئن مت فانما انا صديقة لحقت بصديقها . سأؤدي واجبا عدلا ملؤه التقوى ، لان الوقت الذي سأروق فيه الى الموتى اطول من الوقت الذي

---

١ ـ «تفليس» ، ص ١٥ .

سأروق فيه الى الاحياء ، فسأكون قرينته أبد الدهر» [١] .

ومن ناحية اخرى نجد ان الملك كريون كان مدفوعا بعاطفة نبيلة ووطنية لما أمر بانزال العقاب بالاخ الذي حمل السلاح ضد مدينته وقتل على ابوابها . كما انه كان صادقا في محاولته لاحلال حكم القانون واعادة النظام الى مدينة تيبة بعد الفوضى التي عصفت بها . لذلك كان لزاما عليه ان يتمسك بالحزم ويتسلح بالشدة ويصر على تنفيذ أوامره وارشاداته بحذافيرها ، وبكل تفاصيلها وان يتوعد كل من تسول له نفسه مخالفة النظام بأشد انواع العقاب . وجميع هذه الاجراءات امور طبيعية وضرورية في مدينة عانت من ويلات الحرب والوباء والفوضى ما عانته ثيبة عندما تسلم كريون مقاليد حكمها وكانت النتيجة ذلك الصدام المفجع بين متطلبات السلطة الزمنية وضروراتها ، متمثلة في شخصية كريون ، وبين متطلبات السماء وأوامر الآلهة متمثلة في شخصية انتيجونا وحصد الجميع الموت واليأس والمأساة . عندما يسأل كريون انتيجونا : «وكيف جرؤت على مخالفة هذا الامر ؟» أجابت :

«ذلك لانه لم يصدر عن «ذوس» ولا عن «العدل» ... ولا عن غيرهما من الآلهة الذين يشرعون للناس قوانينهم ، وما ارى ان امورك قد بلغت من القوة بحيث تجعل القوانين التي تصدر عن رجل أحق بالطاعة والاذعان ، من القوانين التي تصدر عن الآلهة الخالدين ، تلك القوانين التي لم تكتب ، والتي ليس الى محوها من سبيل ...

الم يكن من الحق علي اذن ان اذعن لامر الآلهة من غير ان اخشى احدا من الناس ؟ وقد كنت أعلم اني ميتة وهل كان يمكن ان أجهل ذلك حتى لو لم تنطق به ؟ لئن كان موتي سابقا لاوانه فما ارى في ذلك الا خيرا ..» [٢].

اذا نظرنا الى قصة ابراهيم من هذه الزاوية تبين لنا انها تحتوي على تناقض شبيه بالتناقض الذي صوره سوفوكليس في مسرحيته المذكورة . لا بد ان ابراهيم عانى الامرين من التناقض بين احترامه لمتطلبات الابوة العاطفية وواجباتها الاخلاقية من جهة وبين ضرورة الاذعان للامر الالهي القاضي بذبح اسحق من جهة اخرى . كان ابراهيم يحب ولده اكثر مما يحب نفسه وكان يقوم بواجبات الابوة خير قيام ، ولكن ما عساه ان يفعل اذا تعارض هذا الحب وتعارضت واجبات الابوة مع متطلبات الطاعة التامة لاوامر الاله ومع واجباته الدينية المطلقة تجاه ربه ؟ الحق يقال أن محنة ابراهيم مشحونة بعناصر المأساة وبوادر توترها الى درجة أعظم من مسرحية انتيجونا لان التناقض الاساسي في مسرحية سوفوكليس كان بين السلطة الزمنية وبين أوامر السماء الازلية . ولكل واحد من طرفي هذا التناقض مصدره المستقل عن مصدر الآخر اما بالنسبة لابراهيم فان طرفي التناقض يعودان في نهاية الامر الى مصدر واحد هو الله . عندما خضعت انتيجونا لاوامر السماء خالفت بذلك

---

١ ـ طه حسين ، «من الادب التمثيلي اليوناني ، سوفوكليس» ، دار المعارف بمصر ، ص ١٣٨ .

٢ ـ «من الادب التمثيلي اليوناني» ، ص ١٥١ .

اامر السلطات الزمنية بينما حين خضع ابراهيم لامر ربه ووضع المدية على عنق
ولده خالف بذلك القواعد الاخلاقية المطلقة التي انزلها الله على عباده عن كيفية
معاملة الآباء للابناء والابناء للآباء . بعبارة اخرى لما اطاع ابراهيم ربه من الناحية
الدينية اضطر لان يعصيه من الناحية الاخلاقية .

ولا تختلف محنة ابليس ، من حيث النوعية ، عن محنة كل من انتيجونا
وابراهيم . كان امامه الامر الالهي المباشر بأن يقع ساجدا لآدم وفي الحين ذاته
كانت امامه متطلبات المشيئة الالهية الداعية للتوحيد والتقديس والتسبيح والتي
لا تسمح بالسجود لاحد سوى للذات الصمدية . فأذعن ابليس لمتطلبات المشيئة
وعصى بذلك امر السجود فطرد ولعن وكتب عليه اليأس المطلق من العودة الى
الجنة . لكن مأساة ابليس كانت اعظم وافجع من محنة ابراهيم ، ولا نقول مأساة
ابراهيم بسبب ذلك الكبش الذي ذبحه عوضا عن اسحق ، لان التناقض الذي
واجهه ابليس لم يكن بين واجبات الطاعة الدينية وبين واجبات الطاعة الاخلاقية ،
بل كان بين واجبات الطاعة للاوامر الالهية فحسب . بعبارة اخرى واجه ابليس
الرب وهو يناقض نفسه بصورة مباشرة ومفضوحة فذهب ضحية هذا التناقض
وضحية الموقف الذي اختاره ووقفه .

من ينظر الى شخصية انتيجونا بشيء من الدقة والعمق لا يمكن ان يرى فيها
مجرد البطلة التقليدية التي تمثل كل ما يوصف بالخير والحق والجمال بينما يمثل
خصمها نقيض هذه الخصال . كما ان من يفهم قصة ابراهيم بأبعادها الانسانية لا
يمكنه ان يرى في محاولته ذبح ولده مجرد جريمة نكراء تتنافى مع ابسط بديهيات
الانسانية والاخلاق . وكذلك الامر بالنسبة لابليس لان من يدقق النظر في محنته
لن يرى في جحوده امر السجود مجرد تجسيد للعصيان والشر والخطيئة . اذا
نظرنا الى الامور من زاوية معينة فاننا لا نشك بأن ابليس كان عاصيا وجاحدا ،
ولكن من ناحية اخرى يجب الا ننسى ان جحوده كان اعظم تقديس للذات الالهية
واكبر مثل على التمسك بحقيقة التوحيد . وقع ابليس في الاثم عندما جادل ربه
ولكن الله هو الذي سمح له بذلك واصغى له عندما قال «انا خير منه خلقتني من
نار وخلقته من طين» . وهنا تتجلى شخصية ابليس المأساوية باعتبارها مزيجا من
البراءة والاثم ، من الجمال والقبح ، من الحق والباطل ، ومن الخير والشر . انه
يتصف بهذه الصفات مجتمعة شأنه في ذلك شأن الابطال المأساويين الذين عرفناهم
من خلال التراجيديات الكبرى في تاريخ الادب . اذ كان على ابليس ان يرفض
السجود تماما كما كان على «اوريستيز» ان يقتل امه وعلى «هملت» ان يقتل عمه
وكان عليه ان يتحمل مثلهم البلاء والالم واليأس الناتج عن فعله . وجميع هؤلاء
الابطال وجدوا انفسهم بين شقي الرحى . فهم محقون من ناحية وغير محقين من
ناحية اخرى ولا يتحمل هذا التوتر المأساوي الا اشدهم بأسا واصلبهم عودا . اي
لا يتحمله سوى من كان معدنهم من معدن الابطال .

٣ ــ ستتضح لنا الامور بصورة افضل لو ميزنا بين نوعين من المأساة : «مأساة الغربة»

(Tragedy of Alienation) ، و «مأساة المصير او القدر» (Tragedy of Fate) .
والموضوع الذي أريد ان اطرحه الآن هو : ان محنة ابليس تمثل بكل جلاء كـلا النوعين من المأساة . ينتج البلاء في مأساة الغربة بسبب الانفصال عن «وضع معين» كان البطل يشارك فيه قبلا ولكنه يجد نفسه غريبا عنه الآن . وتعطينا اعمال ميلتون ودوستويفسكي وكافكا وكتاب كامو «الغريب» امثلة واضحة عن مأساة الغربة . اما بالنسبة لغربة ابليس فقد قال الحلاج ، على لسان ابليس ، وفي وصفها ووصف ويلاتها ما يلي :

«افردني ، أوحدني ، حيرني طردني لئلا اختلط مع المخلصين ، مانعني عن الاغيار لغيرتي ، غيرني لحيرتي ، حيرني لغربتي ، حرّمني لصحبتي ، قبحني لمدحتي ، احرمني لهجرتي ، هجرني لمكاشفتي ، كشفني لوصلتي ..» (١) .

وكتب الامام المقدسي على لسان ابليس الاسطر التالية في وصف غربته وشقائه :

«ثم لكمال شقوتي سألت الانظار . فصرت اضحوكة للحضار . اذوب اذا سمعت الذاكرين . واتمزق اذا رأيت الشاكرين . واحد أفر من ظله . وواحد اهرب من زكي فعله . وواحد تحرقني انفاسه . وواحد يعجزني مراسه .. اذا تاب التائب قصم ظهري . واذا رجع الآيب نقص عمري . كلما بنيته مع العاصي في سنة . تهدمه التوبة في سنة . فأنا في ويل لا يزول . وحرب لا يحول . وحزن شرحه يطول» (٢) .

اما اذا رجعنا الى الوصف الرائع الذي تركه لنا ابو حيان التوحيدي لحال الغربة فاننا نجده ينطبق كل الانطباق على حال ابليس ، قال أبو حيان :

«يا هذا ! الغريب من غربت شمس جماله ، واغترب عن حبيبه وعذاله، واغرب في أقواله وافعاله .. الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودل عنوانه على الفتنة عقيب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه في الفينة حد الفينة .. يا رحمتا للغريب ! طال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب واشتد ضرره من غير تقصير ، وعظم عناؤه من غير جدوى !» (٢).

تعتبر مسرحية «الملك أوديب» ومسرحية «روميو وجولييت» لشكسبير من اروع ما كتب حول مأساة المصير . وكل من قرأ مسرحية سوفوكليس المذكورة يعرف كيف اخذ القدر مجراه المحتوم وصدقت جميع النبوءات ، وكيف فشلت جميع المساعي التي قام بها أوديب وجوكاستا ليفلتا من مصيرهما المظلم . اذا نظرنا الى محنة ابليس من هذه الزاوية تبين لنا انه كان مسيرا في جميع خطواته وفقا

---

١ ـ «طاسين الازل والالتباس» .
٢ ـ «تفليس» ، ص ٣٦ ، ٣٧ .
٣ ـ «الاشارات الالهية» ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة، ١٩٥٠ ، ص ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ .

المقدر الذي كتبه الله عليه شأنه في ذلك شأن كل ما هو كائن في ملكه بدليل الحديث القدسي القائل :

«ان اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال يا رب وما اكتب قال مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة من مات على غير هذا فليس مني» (١) .

وعبر الحلاج عن هذه الحقيقة بانشاده عن ابليس :

القاه في اليم مكتوفا وقال له — اياك اياك ان تبتل بالماء

بعبارة اخرى كان ابليس خاضعا في احواله واختياره وطرده ولعنته وتشويهه الى احكام الارادة الالهية ولامر قضائه الذي لا يرد ، كان مجبورا بحكمته ومقهورا بمشيئته بدليل قوله تعالى : «انا كل شيء خلقناه بقدر» . وكتب الحلاج الكلمات التالية حول خضوع ابليس لقضائه وقدره :

«قال الحق سبحانه لابليس : «الاختيار لي لا لك» فأجاب ابليس : الاختيارات كلها واختياري لك ، قد اخترت لي يا بديع وان منعتني عن سجوده فانت المنيع وان أخطأت في المقال فأنت السميع وان اردت ان أسجد له فانا المطيع ، لا اعرف في العارفين أعرف بك مني ، لا تلمني فاللوم مني بعيد ، واجر سيدي فاني وحيد» (٢) .

هنا يجب ان نلفت النظر الى انه ليس كل من جار عليه القدر وسحقه المصير المحتوم يصبح بذلك بطلا، وليس كل من وجد نفسه في محنة مفجعة كمحنة ابليس وانتيجونا وابراهيم يصبح بذلك شخصية مأساوية . لان الامر يتوقف الى حد كبير على نوعية رد الفعل الذي يبديه الانسان تجاه محنته، وطبيعة الاستجابة التي يبديها نحو مصيره . وعلى سبيل المثال كانت شقيقة انتيجونا واعية كل الوعي بالتناقض الذي دفع باختها الى نهايتها المفجعة غير انه لا يجوز لنا بأية حال من الاحوال ان نعتبر اسمينا شخصية مأساوية لانها ظلت سلبية في استجابتها لهذا التناقض واستسلمت لمجرى الاحداث ، لذلك نراها تنصح بالتعقل والتحفظ وتثير الشكوك وتبدي المخاوف مما يبين ان معدنها لم يكن من معدن الابطال . والاعتبار نفسه ينطبق على الملائكة «وسيما هم على وجوههم من اثر السجود» . ومن الطريف ان نقارن بين موقف ابليس وموقف آدم من هذه الناحية . عصى آدم ربه شأنه في ذلك شأن ابليس ولو شاء ربك لآدم الا يعصي لما عصى ، ولما عاتبه الله على معصيته لم يبد آدم اي رد فعل ايجابي بل قال : «ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين» . اما البطل المأساوي الذي يصارع مصيره كما صارعه الملك اوديب فلا يقول «اني ظلمت نفسي» لانه يعلم حق العلم ان قدره

---

١ ـ الشيخ محمد المدني ، «الاتحافات السنية في الاحاديث القدسية» ، حيدر آباد ، ١٢٥٨هـ ص ٨٧ .

٢ ـ «طاسين الازل والالتباس» .

المحتوم هو الذي ظلمه . أما ابليس فانه استجاب بصورة ايجابية لعتاب ربه فقال: «بما اغويتني لازينن لهم في الارض ..» فنفى بذلك ان يكون قد ظلم نفسه او ان يكون مسؤولا عن مصيره ومآله . ومرة اخرى ينطبق على ابليس وصف ابي حيان التوحيدي للغريب : «لا عذر له فيعذر ، ولا ذنب له فيغفر ، ولا عيب عنده فيستر» (١) . اي خاف آدم من الاعتراف بهذه الحقيقة لما عاتبه ربه بينما ناقشه ابليس وحاول ان يدافع عن فعله وان يبرر اختياره بالرغم من علمه انه لا مفر له مما قدره الله عليه مثله في ذلك كمثل اوديب وجوكاستا في محاولاتهما الافلات من مصيرهما المشؤوم مع العلم بأن فشلهما كان محتوما ومتوقعا . وحتى بعد ان نزلت اللعنة بابليس ظل ايجابيا في مواقفه وافعاله بدليل قوله : «لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين ...» نرى اذن ان ابليس هو المعدن الذي صنع منه أبطال الاعمال التراجيدية الكبرى في الادب العالمي وصورت شخصياتها المأساوية على صورته . ولا عجب اذن ان نجد بأن هؤلاء الابطال كانوا اما على اتصال مباشر بالشيطان او كانوا يتصفون بصفات شيطانية واضحة . كما انه ليس من باب الصدفة ان تكون الشخصيات المأساوية الكبرى مستمدة في معظم الاحيان من بين جموع الشاذين والمخربين والعاصين والكافرين والجاحدين والقتلة، ولذلك وردت المحاكمات القانونية بكثرة في عدد كبير من الاعمال التراجيدية المشهورة . ويكفينا ان نذكر على سبيل المثال اسكيلوس ، وكافكا ، و«الاخوة كارامازوف» ورواية «الغريب» لكامو . وبامكاننا ان ننظر الى الجدل الذي دار بين ابليس وربه على انه نوع من المحاكمة العرفية السريعة حيث اتيحت لابليس فرصة ليدافع عن نفسه قبل ان يقضي الله امرا كان مفعولا .

٤ ــ من العسير على الباحث في طبيعة المأساة الا يتطرق الى موضوع عاطفة الكبرياء والى الدور الذي تلعبه في حياة الشخصيات المأساوية. ويكتسب موضوع الكبرياء اهمية خاصة بالنسبة لنا بسبب الراي الذي يعزو رفض ابليس السجود الى دافع الكبرياء والفخار . قال الحق لابليس لما طرده من الجنة «فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين» . ولندرك طبيعة كبرياء ابليس على حقيقتها يجب ان نميز بين الكبرياء بمعنى العجرفة وبين «الكبرياء المأساوية» التي اتصفت بها الشخصيات المأساوية الكبرى ، علما بأن هذا لا يمنع ان يكون البطل المأساوي متعجرفا . غير ان هذه الخصلة الذميمة تبقى عرضية وطارئة بالنسبة لبطولته ومأساته. فالتعجرف والكبرياء الدونكيشوتيةلا يجلبان لصاحبهما سوى الشفقة والسخرية ، اما الكبرياء المأساوية فانها تفرض علينا موقفا جديا تجاه البطل فيه الكثير من الاعجاب والتقدير حتى لو كان موقفه مخالفا لكافة مبادئنا ومواقفنا الخاصة . لذلك كانت الكبرياء دوما من أهم الدوافع التي حركت الشخصيات المأساوية من الملك أوديب الى ايفان كارامازوف .

---

١ ــ «الاشارات الالهية» ،ص ٨١ .

يتكون جوهر الكبرياء المأساوية من رفض البطل لان يبقى سلبيا في وجه ما يعتبره تحديا لواجبه ومنزلته وكرامته حتى لو كان يعلم ان هذا التحدي هو جزء من مصيره وان كبرياءه ستنتهي به الى الدمار واليأس والموت . هكذا انتهى اوديب وهكذا انتهت انتيجونا وهكذا انتهى ابليس . اما آدم فلم يعرف هذا النوع من الكبرياء على الاطلاق ولو كان مقدرا له ان يكون شخصية مأساوية لما قال : «ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين» . نستنتج اذن ان كبرياء ابليس لم تكن ناتجة عن عجرفة فارغة ولا عن تطاول على معبوده بل كانت كبرياء مأساوية دفعته لان يلجأ الى الله من قضاء الله عليه . ولم يغير ابليس موقفه من ربه حتى بعد ان اصبح طريدا واعينا وظل يعترف بسلطانه وقوته ويخاف منه ولا يقرّ لنفسه بمعبود سواه بدليل قوله تعالى : «كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال اني بريء منك اني اخاف الله رب العالمين» . وبدليل جواب ابليس عندما اقسم امام الله : «بعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين» سورة ص ٨٣ ، ٨٤) . اي انه بين ان لا شيء اعز عنده من عزة ربه ، حتى بعد ان نزلت به اللعنة ، واستثنى عباده المخلصين من قسمه وكأنه يريد ان يبين حسن ثنائه وصدق ولائه لرب العالمين ، حتى بعد اللعنة والطرد . لم يكن ابليس غريبا فحسب بل كان في غربته غريبا على حد تعبير ابي حيان . يصف الحلاج موقف ابليس من ربه بعد ان نزلت عليه اللعنة الابدية في محادثته التي تخيلها بين موسى وابليس ، قال :

«قال موسى لابليس : «الآن تذكره ؟» فأجاب ابليس : يا موسى الفكرة لا تذكر ، انا مذكور وهو مذكور ، ذكره ذكري ، وذكري ذكره ، هل يكون الذاكرون الا معا ؟ خدمتي الآن اصفى ، ووقتي اخلى ، وذكري اجلى لاني كنت اخدمه في القدم لحظي والآن اخدمه لحظه» (١) .

ونظر الامام المقدسي الى مصير ابليس وكبريائه نظرة غير مألوفة متأثرا في ذلك برأي الحلاج فقال :

«قال لي اسجد لغيري قلت لا غير . قال عليك لعنتي قلت لا ضير . ان ادنيتني فأنت انت . قال تفعل ذلك استكبارا وفخارا . فقلت سيدي من عرفك في عمره لحظة . او خلا بك في دهره غمضة . او صحبك في طريق محبتك ساعة . حق له ان يفتخر . كيف بمن قد قطع الاعمار . وعمر بحبك الآثار . كم قد رقمت في صحائف توحيدك في الليل والنهار . كم قد درست من دروس تقديسك وتمجيدك في الاعلان والاسرار ، والآثار تشهد لي . والديار تعرف بحقي . والليل والنهار يصدقني .. فأين كان آدم وانا امام صفوف الملائكة . وخطيب جميع الكروبيين . وقادة وفد المقربين فلي

---

١ – «طاسين الازل والالتباس» .

معك سابق عبادة ، ولك معي سابق ارادة . فلما ظهرت أعـلام الارادة . انطمست رسوم العبادة . فأخطأ المجتهد اجتهاده . وزال السيد عن رتب السيادة . وأصابه سهم القضا فما أخطى فؤاده . فسواء أسجد أو لم أسجد . وعبدت أم لم اعبد ، فلا بد من الرجوع الى سابقة الاقـدار . فانك خلقتني من نار . فلا بد من العود الى النار . منها خلقناكم وفيهـا نعيدكم» [١] .

القسم الرابع

عالجت في الصفحات السابقة مشكلة ابليس على مستويات مختلفة ، بدات بالنظرة التقليدية الشائعة ثم وصفت محنته ثم حددت النواحي المأساويـة في شخصيته وموقفه ، ومما لا ريب فيه انه كلما انتقلنا من احد هذه المستويات الثلاث الى المستوى الذي يليه انكشفت لنا حقيقة ابليس بصورة أفضل واعمق وتبينت لنا جوانب شخصيته المتعددة بجلاء اعظم . ولكن هذا لا يعني ان فهمنا لشخصيـة ابليس على مستوى المأساة يبين لنا حقيقته تامة وكاملة اذ ان شخصيته ليست من انتاج الخيال الادبي والدرامي بقدر ما هي من انتاج الخيال الديني الصرف . لذلك تظل نظرتنا المأساوية الى ابليس ناقصة لا تكشف الا جانبا من حقيقته ولن تكتمل الصورة ما لم نعالجها على المستوى الديني البحت الذي سيكشف لنا وضع ابليس الحقيقي والنهائي في نظام الخليقة . أما السبب الرئيسي الذي يدعوني الى هـذا القول فهو تعذر قيام المأساة بمعناها النهائي والمطلق ضمن اطار الاديان السامية الثلاثة . يستحيل على الدين ان يقبل المأساة بصفتها النهائية لان العناية الالهيـة تحيط بالكون احاطة تامة وتسيره نحو الغايات القصوى التي اختارها الله لـه ، لذلك نجد ان الدين بطبيعته يدعي تجاوز المأساة مهما كانت مفجعة ويدعي حـل جميع اشكالاتها ، ان لم يكن في الحياة الدنيا ، ففي الآخرة اذن . وعلى سبيـل المثال تتطلب النظرة المأساوية للاشياء ان يتكبد الابطال خسائر فادحة لا يمكن ان تعوّض على الاطلاق يرمز اليها في معظم الاحيان بالموت أو اليأس التام ، كما يطلب من الابطال ان يتحملوا بلاء وعذابا لم يستحقوهما ولم يريدوهما لانفسهم . أمـا الدين فلا يقبل بهذا المنطق المأساوي ويقول بأن الخسائر التي يتكبدها الصالحون ستعوض عليهم في يوم ما كما عوّض الله ايوب على المصائب التي حلت به وكافأه على صبره الطويل . أما الخسائر التي يتكبدها الاشرار فانها عقاب عادل استحقوه بسبب آثامهم وأفعالهم الشريرة بدليل ان «من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومـن يعمل مثقال ذرة شرا يره» وحتى فاجعة الموت ، بالنسبة للدين ، ليست الا خسارة

---

١ ــ «تفليس» ، ص ٢١ ، ٢٢ .

مؤقتة ترمز الى الانتقال من دار الفناء الى دار البقاء . أي أن الدين لا يقبل المأساة الا بصورة مؤقتة ومرحلية ويتبع من ذلك انه لا بد لمأساة ابليس من أن تكون مأساة مؤقتة ستتلاشى في يوم من الايام .

بعد هذه الاشارة الى حدود النظرة المأساوية الى شخصية ابليس اريد أن أطرح السؤال التالي : لماذا أمر ابليس بالسجود لآدم ؟ أو بالاحرى لماذا وضعه الله في هذا المأزق ورماه في هذه المحنة ؟ والجواب هو لانه أراد أن يمتحنه ويجربه كما امتحن من بعده أيوب وابراهيم وغيرهما من عباده الصالحين . والاشارة الى تجربة ابليس واضحة في قوله لربه «بما أغويتني لازينن لهم في الارض» و «فبما أغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ...» أي انه سيغوي البشر كما اغواه الله وسيبتليهم كما ابتلاه . كان ابليس امام الملائكة وخطيب الكروبيين فأراد الله ان يبتليه فأمره بالسجود لآدم ليرى مدى تمسكه بحقيقة التوحيد وتشبثه بدعواه في التقدس والتسبيح ، وبرهن ابليس عن استعداده لان يضحي بكل شيء في سبيل دعواه بمعبود واحد . يقول الحلاج عن ابليس :

«هو الذي كان أعلمهم بالسجود ، وأقربهم من الموجود ، وابذلهم للمجهود ، وأوفاهم بالعهود ، وأدناهم من المعبود سجدوا لآدم على المساعدة وابليس جحد السجود لمدته الطويلة على المشاهدة» [1] .

وكما ابتلى الله ابراهيم بأن طلب منه تضحية أعز ما عنده في سبيل وجهه تعالى كذلك ابتلى ابليس بأن طلب اليه تضحية أعز ما لديه في سبيل معبوده ومحبوبه .

من خصائص التجربة الدينية انها تدخل المتحن في محنة صعبة تحمّله ما لا يطاق ، فتظهر حقيقته بكل جلاء وبدون اي تمويه او تزييف . والفكرة الرئيسية التي أريد أن أبينها هي ان ابليس اجتاز التجربة التي ابتلاه الله بها بنجاح تام ، وتتضح لنا هذه الحقيقة من الاعتبارات التالية :

١ ــ نجح ابراهيم في التجربة لانه علّق مفعول واجباته الابوية والتزاماته العائلية والانسانية ليذعن للاوامر الالهية ويقوم بواجبه نحو ربه مهما كلفه الامر . كذلك نقول ان ابليس نجح في التجربة لانه علق مفعول واجبات الطاعة الجزئية ليذعن للمشيئة الالهية ويتمسك بواجبه المطلق في التوحيد والتقديس .

٢ ــ كما حوّل الامر الالهي، ذبح اسحق من مجرد جريمة نكراء الى تضحية كبرى وعطاء ما بعده عطاء ، حوّل تمسك ابليس بواجبه المطلق ، جحوده من مجرد عصيان الى اسمى تقديس توجه به مخلوق الى الذات الالهية .

٣ ــ في الواقع جعل الامر الالهي من واجبات ابراهيم الابوية والتزاماته الانسانية ، واجبات ابتلاء لو أذعن لها لفشل في التجربة ، كذلك أصبحت

---

١ ــ «طاسين الازل والالتباس» .

واجبات ابليس الجزئية واجبات ابتلاء بالنسبة للواجب المطلق، لو امتثل لها لفشل في التجربة .

٤ ــ كما ان ابراهيم لم يسلك سلوك الانسان العادي تجاه واجباته الابوية وانما سلك سلوك الانبياء والاولياء فظهرت حقيقته من خلال التجربة ، لم يسلك ابليس سلوك الملائكة بالنسبة لواجباته الجزئية نحو الله بل سلك سلوك القديسين والصالحين والمقربين فبانت بذلك حقيقته بكل صفائها ونقائها .

٥ ــ أصبح من الجلي ان الابتلاء الالهي هو مصدر البلاء والعذاب واليأس الذي يمر به الممتحن . كانت رغبة ابراهيم الشديدة في انقاذ اسحق والاحتفاظ به مصدر عذابه وشقائه ، ولولا هذه الرغبة العنيفة لما استحقت تجربته كل هذا الاهتمام لانه يكون قد قدم الى ربه شيئا لا يعز عليه الا قليلا ولا يشكل فقدانه بلاء عظيما . كذلك الامر بالنسبة لابليس . عندما جربه الله كان يشعر برغبة جامحة لان يذعن لامر السجود وعز عليه الى اقصى الحدود ان يضحي بهذه الرغبة في سبيل تمسكه بحقيقة التوحيد والا يكون قد ضحى بشيء لم يكن يرغب فيه أصلا الا رغبة طفيفة . كان ابليس وابراهيم يعلمان ان الله يجربهما وانه يطلب منهما اشق أنواع التضحيات وأغلاها على الاطلاق ولكن ما من تضحية تصعب عليهما في سبيل وجهه تعالى ، لذلك رفض ابليس السجود ورفض ابراهيم روابط الابوة والانسانية .

وعندما عالجنا محنة ابليس على مستوى المأساة وقارناها بقصة ابراهيم ومسرحية انتيجونا ذكرنا ان محنة ابراهيم عجزت عن الوصول الى مستوى المأساة بسبب ذلك الكبش المشهور وبسبب تعذر وجود المأساة الحقيقية في الدين . كما قلنا حينئذ ان محنة انتيجونا تعلوها في الاهمية من حيث انها تمثل مأساة حقيقية، اما محنة ابليس فاعتبرناها مأساة المآسي لانها تعبر عن المأساة بأجلى صورها واقصى حدودها وابعد معانيها . غير انه عندما ندرس هذا الموضوع على مستوى التجربة الدينية نضطر لان نغير هذا التصنيف ونستعيض عنه بتصنيف جديد ينسجم مع منطق الدين وموقفه من المأساة . ولو قدّر لحقيقة ابليس ان تتجلى على مستوى المأساة فحسب لانتهت مشاغلنا عند التصنيف الاول . اما التصنيف الجديد فانه يضع محنة انتيجونا في أسفل السلم لان تجربتها فرضت عليها الاختيار بين امر السلطة الزمنية وبين امر السماء وكل منهما يعود الى مصدر غير المصدر الذي يعود اليه الآخر . بينما نجد ان تجربة ابراهيم كانت اهم مغزى واقوى مفعولا لانها خيرته بين امر الله المباشر وبين الواجبات الابوية والالتزامات الاخلاقية والانسانية التي كان يعتقد ابراهيم انها مقدسة ومنزلة من عنده تعالى . اي ان اختياره كان بين امرين نبعا من مصدر واحد هو الله . اما تجربة ابليس فهي تجربة التجارب وأعظمها شأنا واشدها مرارة لانها اضطرته للاختيار بين متطلبات المشيئة الربانية من ناحية وبين الامر الالهي المباشر من الناحية الاخرى . اي لم يكن على ابليس ان يختار بين الدنيوي والازلي كما كان على انتيجونا ان تفعل ، ولم يكن عليه ان يختار بين الالهي والاخلاقي كما كان على ابراهيم ان

يفعل ، بل كان عليه ان يختار بين الالهي والالهي او بين الازلي والازلي لذلك كان ابتلاؤه لا يطاق وبلاؤه لا يقاس ويأسه لا يوصف .

من المقومات الاساسية للتجربة الدينية الناجحة ان يجهل الممتحن جهلا تاما النهاية التي ستسفر عنها تجربته ان كانت هذه النهاية لصالحه ام لم تكن . فلو شك ابراهيم لحظة واحدة انه سيذبح كبشا عوضا عن اسحق لما كانت محنته تجربة بل كانت مهزلة ، ولو توقع ايوب تعويضا لصبره على المصائب التي ابتلاه الله بها فتحمل العسر املا منه باليسر الذي سيليه لفقدت تجربته كل معانيها ومغازيها وفشل في الامتحان . ولو دخل في خلد ابليس يوما ان لعنته ليست ابدية او ان خاتمته النهائية ليست جهنم وبئس المصير لانقلبت محنته من تجربة مفعمة بالمأساة الى مسرحية هزلية . بعبارة اخرى من شروط التجربة الناجحة ان يعتقد الممتحن اعتقادا راسخا لا يتطرق اليه الشك بأن تجربته ستسفر عن خاتمة مفجعة ، وكم عندئذ ستكون فرحته عظيمة عندما يكتشف انها أسفرت عن نهاية سعيدة ، كما حدث لابراهيم لما استعاد ولده ، ولأيوب لما اعاد الله اليه أمواله وذريته أضعافا مضاعفة . وبما ان الله كافأ ابراهيم وأيوب على صبرهما ونجاحهما وتمسكهما بواجبهما المطلق نحوه يجوز لنا ان نستنتج بأنه سيكافىء ابليس على نجاحه وتضحيته ويعوض عليه ما تكبده من خسارة مفجعة وما عاناه من شقاء وبلاء وغربة . ولكن اذا كان هذا الاستنتاج صحيحا لماذا لعنه الى يوم الدين ؟ الجواب بسيط : لعنه الى يوم الدين لان التجربة بحد ذاتها تتطلب ذلك ، فلو اعتقد ابليس مثلا ان اللعنة التي نزلت به كانت مؤقتة فأمل بالعودة الى الجنة لفقدت تجربته مغزاها ومعناها ، ذلك لان تمسكه بحقيقة التوحيد ، بالرغم عن يأسه التام من النجاة ، هو دليل اجتيازه التجربة بنجاح ، تماما كما كان يأس ابراهيم من انقاذ اسحق ووضعه المدية على عنقه الدليل القاطع على نجاحه في التجربة التي ابتلاه الله بها . بعبارة اخرى لا تبين اللعنة الابدية مصير ابليس الحقيقي بقدر ما تشكل جزءا لا يتجزأ من امتحانه . اما مصيره الحقيقي فهو امر يجب ان يظل سرا مكتوما عنه الى ان يحين موعد افشائه ، تماما كما ظل مصير اسحق سرا مكتوما على ابراهيم حتى حان الوقت المناسب لاعلانه . كما انه لا يجوز لابليس ان يبقى ملعونا الى الابد ، بعد اجتيازه التجربة بنجاح ، لان بقاءه على هذه الحال يشكل مأساة كبرى وحقيقية في الكون . ومنطق الدين ، كما مر معنا مرارا ، لا يسمح بذلك على الاطلاق .

كما ان فهمنا لشخصية ابليس على مستوى المأساة لا يبين لنا حقيقته تامة وكاملة ، كذلك الامر بالنسبة لمعالجتنا لشخصيته على مستوى التجربة والابتلاء مع العلم بأن مستوى التجربة يقربنا الى حقيقته بصورة افضل واعمق من اي مستوى آخر ذكرناه . ولنصل الى معرفة حقيقة ابليس التامة ومنزلته الفعلية في الكون علينا تحديد علاقته الجوهرية المباشرة بالمشيئة الالهية . ومهما بحثت لن اجد تعبيرا عن علاقة ابليس الحقيقية بالمشيئة الالهية افضل من التعبير الذي ضمنه الامام المقدسي في الاسطر التالية حيث قال على لسان ابليس :

«خلقني كما شاء . وأوجدني لما شاء . واستعملني فيما شاء . وقدّر علي ما شاء فلم اطق ان اشاء الا ما شاء . فما تجاوزت ما شاء. ولا فعلت غير ما شاء . ولو شاء لردني الى ما شاء . وهداني بما شاء ولكنه شاء . فكنت كما شاء ... فمن يكون على القضاء عوني . ومن يطق من القدر صوني . ولكن كل ما يرضيه مني . رضيت به على رأسي وعيني . يا هذا ما حيلة من ناصيته في قبضة القهر . وقلبه بيد القدر . وامره راجع الى حكم القدم . وقد قضي الامر وجف القلم» (١) .

بعبارة اخرى كان ابليس صنيعة الارادة الالهية خاضعا لاحكامها ومنفذا لطلباتها . وعندما اختار العصيان والجحود لم يختر سوى ما كان الله قد اختاره له منذ الازل . انه مستعمل فيما قدّره الله عليه واقع في قبضة قهره وبذلك بطل الامر والنهي بالنسبة اليه مع العلم ان الحجة التي طرد على اساسها كانت تستند الى الامر والنهي . يستطرد الامام المقدسي في تبيان مكانة ابليس الحقيقية والفرض الالهي من طرده فيقول على لسان ابليس :

«يا هذا . أتظن اني اخطأت التدبير . ورددت التقدير . وغيرّتي التغيير . لا وعلو عزته . وسنا قدرته . لكنه خلق الحسن والقبيح . والمستقيم والصحيح . جمعا بين الشيء وضده . ليدل على كمال قدرته . فان الاشياء لا تعرف الا بالاضداد . فجعلني في الاول أعلم المحاسن في الملا الاعلى فبينها للاملاك . وازين بها الافلاك . فكنت معلّم التوحيد . فلما طالع اطفال المكتب امثلة توحيدهم . وحققوا حروف هجاء تقديسهم وتمجيدهم . نقلني من العالم الاعلى الى العالم الاسفل أعلمهم ما هو ضد ذلك فبين لهم القبائح وازينها لهم . فبي عرف الحسن والقبيح . وميز المستقيم والصحيح . فأنا في الارض والسماء . عريف العرفاء . معلم العلماء . فأنا معجز القدرة . ومشاهد حضرة الحكمة . فمن هو في الحضرة ادنى مني . ومن هو في الذكر اشهر مني . فلي شرف اذ ذكرني . وان كان لعنني . ولي فخر اذ نظرني . وان كان قد طردني . فبمعرفتي له انكرني . ولحيرتي به حيرني . ولغيرتي عليه غيرني . ولخدمتي خذلني . ولصحبتي حرمني . فالآن وقتي به اصفى . وحالي معه اشفى . لاني كنت اخدمه لحظي . والآن اخدمه لحظه . فارتفع الحظ من البين . وانت تظنه بين . فلئن كنت قد سقطت من العين . فقد وقعت في عين العين » (٢) .

---

١ ـ «تفليس» ، ص ١٣ .

٢ ـ «تفليس» ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

القسم الخامس

سأكرس هذا القسم من بحثي لمحاولة ايجاد تعليل ديني مقبول لبعض المفارقات التي وردت معنا في الاقسام السابقة من هذا البحث وللاجابة على بعض الاسئلة الهامة التي ما تزال معلقة . وفي ما يلي تصنيف لأهم هذه المفارقات والاسئلة .

١) عندما طرحت السؤال ، لماذا أمر ابليس بالسجود لآدم ، اجبت عليه بقولي : لان الله اراد ان يجربه ويبتليه كما جرب ابراهيم وأيوب من بعده ، والسؤال الذي يبرز امامنا الان هو ، لماذا يبتلي الله ملائكته وعباده وهو العليم بكل ما يظهرون وما يبطنون ؟ هل باستطاعتنا مثلا ان نحدد صفة من الصفات الالهية التي تدعو الله لان يجرب عباده ؟ او بالاحرى الى اية صفة من صفات الذات الالهية يجب ان ننسب هذا الميل الى ابتلاء العباد ؟

٢) لما ميزنا بين المشيئة والامر في مطلع هذا البحث ذكرنا ان الله يأمر احيانا بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء آخر . ترى هل من تعليل ديني لهذه المفارقة في تصرفات الإله ؟

٣) رأينا ان ابليس واقع في قبضة قهره خاضع خضوعا تاما لقدره وأحكام مشيئته ، شأنه في ذلك شأن بقية المخلوقات ، مما يبطل مفعول الامر والنهي عنه . فاذا كان هذا القول صحيحا لماذا طرده من الجنة بحجة الامر والنهي ؟ بالاضافة الى ذلك قدر الله منذ الازل من هم اصحاب الجنة ومن هم اصحاب النار . والادلة الدينية على ذلك عديدة أورد منها ، على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، الحديث القدسي التالي: «ان الله تعالى قبض قبضة فقال هذا الى الجنة برحمتي ولا أبالي وقبض قبضة فقال هذا الى النار ولا أبالي» (١) . ولكن بالرغم من ذلك أنزل الله الكتب وارسل الرسل وشحنها بالامر والنهي وميز بين الحلال والحرام ، وما فائدة كل ذلك لمن كان مجبورا بحكمته ومستعملا فيما قدره عليه.

٤) اذا كان الله صانع الاشياء كلها ومقدر الخير والشر على عباده لماذا اراد للناس ان يعتقدوا ان ابليس هو سبب الشر والمعصية ولماذا شاء تحميله أوزار اولئك الذين خلقهم للشر وأجرى الشر على يديهم ؟ هل باستطاعتنا ان نعلل هذه المفارقة بردها الى احدى الصفات الالهية المعروفة ؟

اعتقد ان الصفة الالهية التي نبحث عنها للاجابة على هذه الاسئلة هي صفة المكر . واليكم بعض الآيات القرآنية التي تبين طبيعة هذه الصفة :

١) «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» (آل عمران ٥٤) .

٢) «وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك

---

١ ــ «الاتحافات السنية في الاحاديث القدسية» ، ص ٦٨ .

ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين» (الانفال ٣٠) .

٣) «واذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مسّتهم اذا لهم مكر في آياتنا قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون» (يونس ٢١) .

نجد ايضا ان بعض الآيات الاخرى تنسب الى الذات الالهية صفة مشابهة هي صفة الاستهزاء ، كما في قوله تعالى «الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون» (البقرة ١٥) . واوردت بعض الآيات المعنى نفسه دون ذكر المكر الالهي وتخصيصه كما في الآيات التالية :

١) «ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم ، انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين» (آل عمران ١٧٨) .

٢) «واذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول» . اي وجب عليها العذاب (الاسراء ١٦) .

٣) «ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم ..» (النساء ١٤١) .

نستخلص من تفسير الطبري للآيات المذكورة ما يلي :

أ) ينطوي المكر على الاستهزاء والخديعة (١) .

ب) ينطوي المكر على اظهار شيء لشخص ما واضمار شيء آخر له لذلك : «يظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلاف الذي عنده في الآخرة» (٢) .

ج) املاء الله للقوم ، يعني «ان يمد من عمرهم وسعادتهم وجاههم ، ليأخذهم في حال أمنهم عند انفسهم بغتة» (٣) .

د) لما قال الله : «واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول» كان قد شاء تدمير القرية ، ولكن لئلا يكون للعباد عليه حجة في ما شاء لجأ الى المكر فامر مترفيها أن يفسقوا حتى يبدو للجميع وكأن القرية استحقت ذلك التدمير . بينما الحقيقة غير ذلك .

ويشرح ابو طالب المكي فكرة المكر الالهي ويربطها بكل وضوح بابتلاء العباد فيقول في كتابه الشهير «قوت القلوب» ما يلي :

«وحدثنا عن ابي محمد سهل رحمه الله تعالى قال رايت كأني ادخلت الجنة فلقيت فيها ثلثمائة نبي فسألتهم ما اخوف ما كنتم تخافون في الدنيا فقالوا لي سوء الخاتمة هي من مكر الله تعالى الذي لا يوصف ولا يفطن له ولا عليه يوقف ولا نهاية لمكره لان مشيئته واحكامه لا غاية لها ومن ذلك الخبر المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل بكيا خوفا من الله تعالى فأوحى الله اليهما لم تبكيان

---

١ ـ تفسير الطبري ، جـ١ ، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ .

٢ ـ تفسير الطبري ، جـ١ ، ص ٣٠٢ .

٣ ـ تفسير الطبري ، جـ٧ ، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ .

وقد امنتكما ، فقالا ومن يأمن مكرك فلولا انهما علما ان مكره لا نهاية له لان حكمه لا غاية له لم يقولا ومن يأمن مكرك مع قوله قد امنتكما ولكان قد انتهى مكره بقوله ، ولكانا قد وقفا على آخر مكره ، ولكن خافا من بقية المكر الذي هو غيب عنهما .. فكانهما خافا ان يكون قوله تعالى «وقد أمنتكما مكري» مكرا منه ايضا .. يختبر بذلك حالهما .. كما اختبر خليله عليه السلام لما هوى به المنجنيق في الهواء فقال «حسبي الله ربي» فعارضه جبريل عليه السلام فقال الك حاجة قال لا ، وفاء بقوله «حسبي الله» فصدق القول بالعمل» (١) .

بعد هذه المراجعة السريعة لفكرة المكر الالهي بامكاننا القول ان الله كان يبدي لابليس من الرضا غير ما شاء له من مصير واضمر له من قدر ومحنة وخاتمة. اي انه مكر به فأمره ظاهرا بالسجود لآدم ولكنه شاء له ضمنا ان يعصى الامر حتى يكون له حجة على ابليس ليفعل به ما شاء وينفذ فيه قضاءه وقدره . لم يكن امر الابتلاء اذن سوى اداة المكر الالهي غايتها تنفيذ أحكام المشيئة وتبريرها امام مخلوقاته فتصبح بذلك مقبولة في أعينهم فلا يكون لهم حجة عليه فيما يفعل بهم. وكما قال ابو طالب المكي : لا غاية لمشيئته واحكامه ، ولكن المكر الالهي يتدخل ليجعل الامور تبدو للعباد على غير ما هي عليه اي ليجعل المشيئة تبدو وكأن لها غايات ومبررات واسبابا . لذلك مكر الله بالملائكة فأبدى لهم وكأن ابليس طرد لسبب وجيه هو العصيان ولولا هذا التدبير الماكر لاستعظمت الملائكة طرد سيدهم اكثر مما استعظمت قوله : «اني جاعل في الارض خليفة» ، ولتعذر عليها تحمل احكام المشيئة الربانية ومواجهتها مباشرة دون توسط المكر بمبرراته وتفسيراته . لذلك طرده من الجنة بحجة الامر والنهي وليس بحجة نفاذ مشيئته فيه . كما انه يحسن للعباد ، من الناحية العملية ، ان يعتقدوا ان ابليس عصى امر ربه فطرده بسبب جحوده ، لانهم لو آمنوا عن حق بأن الله قدر عليه هذا المصير التعيس منذ الازل لما تحملت عقولهم هذه الحكمة فيفقدون صوابهم ويكفرون بعدالته ورحمته. لذلك ارى ان الامام المقدسي قد وقع على عين الصواب حين كتب ما يلي عن ابليس:

«ان زل احدهم قال انما استزلتهم الشيطان . وان نسي احدهم قال فانساه الشيطان . وان عمل احدهم قال هذا من عمل الشيطان . فانا حمّال أوزار المذنبين . وحمّال أثقال الخاطئين» (٢) .

رأينا ان ابا طالب المكي ربط بين تجربة ابراهيم وبين المكر الالهي لانه عندما كان ابراهيم على وشك السقوط في النار توكل على الله توكلا تاما بقوله «حسبي الله ربي» . غير ان الله ارد اختبار تمسكه بهذا التوكل فمكر به بأن أرسل له

---

١ ــ ابو طالب المكي ، «قوت القلوب» ، جـ١ ، ص ٢٢٩ .
٢ ــ «تفليس» ، ص ٣٦ .

جبريل يعرض عليه المساعدة . اي كان ارسال جبريل اغواءاً له للجحود بتوكله على الله ولكنه رفض مساعدة الملاك ونجح في التجربة ، فكانت النار بردا وسلاما على ابراهيم . بعبارة اخرى شاء الله منذ القدم لابراهيم ان يكون من اهل الجنة ومن انبيائه الصالحين فابتلاه حتى لا يكون لأحد من مخلوقاته حجة عليه فيما شاء لابراهيم من قدر ومصير . اما بالنسبة لابليس فقد شاء له الله منذ الازل ان يكون معلم التوحيد في الملأ الاعلى وان يكون معلم الشر والمعصية في العالم الادنى لذلك ابتلاه ومكر به حتى لا يكون لاحد عليه حجة فيما شاء لابليس من مصير تعيس .

ومع ان الله قرر منذ الازل من هم اصحاب الجنة ومن هم اصحاب النار ، ارسل الرسل ، وانزل الكتب ، وملأها بالامر والنهي ، وميز بين الحلال والحرام ليبدي لعباده ان سعادتهم وشقاوتهم تتوقفان على سلوكهم واختياراتهم في اتباع انبيائه والتمسك بشرائعه وبذلك لا يكون لهم حجة عليه بالنسبة للمصير الذي كتبه عليهم «انه يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون» . وهذا يعني ان ارسال الرسل ، وانزال الكتب ، والتمييز بين الحلال والحرام ليست الا وسائط من مكره لتنفيذ أحكام مشيئته في عباده ، شأنهم في ذلك شأن اهل القرية التي اراد الله تدميرها فأمر مترفيها ففسقوا فيها ، وشأن الذين املى الله لهم خيرا لانفسهم ليزدادوا اثما فعذبهم عذابا مهينا . ومع ان ابليس كان مجبورا بحكمته لا حول له ولا قوة تجاه ربه لم ينفذ الله مشيئته فيه ويلعنه الا بعد ان مكر به بواسطة أمر السجود . فظهر للجميع وكأن ابليس كان مسؤولا واستحق هذا العقاب .

رددنا مرارا ان الله هو صانع الخير والشر بدليل الحديث القدسي القائل :

> «ان الله عز وجل يقول لا إله الا انا خلقت الخير وقدّرته فطوبى لمن خلقته للخير وخلقت الخير له وأجريت الخير على يديه ، انا الله لا إله الا انا خلقت الشر وقدرته فويل لمن خلقته للشر وخلقت الشر له واجريت الشر على يديه» (١) .

ولكن من مكره اراد للعباد ان يعتقدوا غير ذلك وبأن ينسبوا النقيصة والقبيحة اما لأنفسهم كما فعل آدم عندما قال : «ربنا ظلمنا انفسنا» ، او الى تلبيس ابليس وغوايته ، وان ينسبوا الخير والعدل والرحمة الى الله كما فعل آدم عندما قال: «وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين» . بالاضافة الى ذلك يحسن للعباد ، من الناحية العملية ، ان يعتقدوا بصورة عامة ان لله عدوا اسمه ابليس اللعين هو مصدر الشر والزلّة والخطيئة ، لانهم لو آمنوا عن حق ان الله هو مصدر بلائهم ومصائبهم التي تحيط بهم من كل جانب لما تحملت عقولهم هذه الحقيقة فيفقدون صوابهم ويكفرون به وبنعمته . كتب الامام المقدسي على لسان

---

١ ـ «الاتحافات السنية» ، ص ٧١ .

ابليس ما يلي :

«وبعد ذلك . فانه جعلني سببا لوجود الزلة . وعلة لتوجه الامر والنهي . وفي الحقيقة لا علة لأمره .. ولا معقب لحكمه . ولا سبب لبعد اعدائه . ولا نسب لقرب أوليائه . فان الله تعالى غني عن خلقه .. قائم بنفسه . قيوم بعباده . لا تنفعه حسنات المحسنين . ولا تضره سيئات المسيئين . فقد نفذ حكمه . ومضى قضاؤه . وجف قلمه بما هو كائن في ملكه ... ان شاء عذّب وان شاء عفا . لا يلزمه اثبات الوعيد . بل الامر اليه في وعيده . والمشيئة اليه في تهديده . فله ان يعذب بلا سبب . وان يسعد بلا نسب ولا مكتسب » (١) .

اذا كان باستطاعة آدم ان ينسب النقيصة الى نفسه او الى ابليس الذي اغواه وأن يطلب المغفرة والرحمة من ربه تمشيا مع توصية السيد المسيح : «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» . فالى من يجب ان ينسب ابليس عصيانه وجحوده ؟ أو على حد قول ابليس: «فلئن كنت ابليس آدم فليت شعري من كان ابليسي؟»(٢). وبطبيعة الحال أحال ابليس جحوده الى مصدره الحقيقي والنهائي بقوله : «فبما أغويتني» فأعطى بذلك لله ما لله ولم يعط لقيصر شيئا لان قيصر لا يملك شيئا على الاطلاق بالنسبة لابليس ولا حول له ولا قوة حتى ينسب له اي شيء . اذا استرسلنا في مقارنة موقف آدم بموقف ابليس نجد انه اذا كان ابليس اول بطل مأساوي في الكون كان آدم اول انتهازي لانه رفض اتخاذ موقف محدد بين الامر والمشيئة رغبة منه بالنجاة كيفما تمت الامور . وهذا واضح في جوابه الذي رددناه مرات عديدة . فلو صح «الامر» وكان آدم مسؤولا بالفعل عن عصيانه يكون قد اعترف بذنبه واعتذر من ربه واستغفره فتتاح له فرصة النجاة ، ولو صحت المشيئة وبذلك انتفت عنه مسؤولية العصيان يكون قد نجا بتسليم أمره لله وتعلقه برحمته وغفرانه . بعبارة اخرى اضاف آدم الفعل الى نفسه لما قال : «ربنا ظلمنا انفسنا» وأخذ مسؤولية العصيان على عاتقه فكان «قدريا» ونفى بذلك ان يكون الله قد قدر عليه الظليمة وأرادها له . ولما قال آدم «ان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين» تعلق بحبال الرحمانية المنوطة بعروة المشيئة فكان «جبريا» ونفى بذلك عن نفسه مسؤولية الظليمة لانه في هذه الحال يكون الله قد قرر منذ الازل فيما اذا كان سيرحم آدم ام سيعذبه فتكون الظليمة حجة الله على آدم ولا يكون لآدم حجة على ربه . نرى اذن ان آدم حاول النجاة عن طريق القدرية وعن طريق الجبرية في آن واحد تحوطا منه اذ انه لم يكن على يقين أيهما ستصح في

---

١ – «تفليس» ، ص ٣٨ ، ٣٩ .
٢ – «تفليس» ، ص ١٦ .

نهاية المطاف . اما ابليس فقد اتخذ موقفا محددا بقوله «فبما أغويتني» فلم يضف شيئا الى نفسه بل احال كل شيء الى مصدره الحقيقي اي الى المشيئة الالهية فكان بذلك جبريا مخلصا ولم يحاول الاستفادة من القدرية كما فعل آدم بغية السلامة والنجاة .

رفض بعض المجتهدين احالة النقيصة الى المشيئة الالهية وقالوا ان ابليس هو مصدر الشر وخالق المعصية (١) رغبة منهم بتنزيه الله عن خلق الشر وتقديره على عباده . اعتقد ان هذا الاجتهاد ينسجم مع بعض النظريات الفلسفية التي تأثر بها المفكرون المسلمون اكثر بكثير مما ينسجم مع النظرة الدينية الخالصة للموضوع، وبما اننا نعالج شخصية ابليس ومكانته في الكون على المستوى الديني البحت لا يمكننا ان نأخذ بالاجتهاد المذكور . بالاضافة الى ذلك ينسب هذا الاجتهاد الى ابليس القدرة على الخلق والتكوين لا على التشويه والافساد فحسب . وهذا قول مردود من الناحية الدينية . ولو اراد ابليس خلق المعصية لكان بقدرته تعالى ان يمنعها وبما انه لم يمنعها نستنتج ان وجودها كان منسجما مع مشيئته السرمدية .

ورد معنا قول ابي طالب المكي «ان الخاتمة هي من مكر الله تعالى الذي لا يوصف ولا يفطن له ولا عليه يوقف» . يعود بنا هذا القول الى الخاتمة النهائية التي توقعتها لابليس عندما قلت ان الله سيكافئه على نجاحه في التجربة التي ابتلاه بها ويعيده الى الجنة يوم تشرف هذه الدراما الكونية على الانتهاء . سأقدم فيما يلي الاعتبارات والاسباب التي جعلتني استنتج ان نهاية ابليس ستكون نهاية سعيدة ومرضية :

أ) تمسك ابليس بحقيقة التوحيد تمسكا لا مثيل له ولذلك لا يمكن ان ينتهي في جهنم عملا بالحديث القدسي القائل : «قال الله عز وجل اني انا الله لا إله الا انا من اقر لي بالتوحيد دخل حصني ومن دخل حصني أمن عذابي» (٢) .

ب) نجح ابليس في التجربة التي ابتلاه الله بها وصبر على البلاء الذي حل به من جرائها وعليه فان مكافأته النهائية مضمونة بدليل الحديث القدسي القائل : «قال الله عز وجل اذا ابتليت عبدا من عبادي مؤمنا فحمدني وصبر على ما ابتليته فانه يقوم من مضجعه ذلك كيوم ولدته امه من الخطايا ويقول الرب للحفظة اني قيدت عبدي هذا وابتليته فأجروا له ما كنتم تجرون له قبل ذلك من الاجر» (٣) . ولولا هذه النهاية السعيدة المتوقعة لابليس لكانت خاتمته مأساة حقيقية ونهائية لا يمكن لمنطق الدين ان يقبل بوجودها كما مر معنا في السابق . وبما ان الخاتمة هي من مكره تعالى ، جعل الله ابراهيم وايوب يعتقدان ان خاتمة

---

١ ــ راجع «تفسير الطبري» ، جا ، ص ٤٧٧ ــ ٤٨٨ ، ٥٠٨ .
٢ ــ «الاتحافات السنية» ، ص ٤ .
٣ ــ «الاتحافات السنية» ، ص ١٠ .

تجربةكل منهما ستكون على نقيض ما كانت عليه فعلا وعلى عكس ما اراد لها الله من خاتمة اي انه ابدى لهما من احكامه عند بداية التجربة غير ما اضمر لهما بالنسبة خاتمتها . ينطبق هذا الاعتبار على ابليس اذ ان مكر الله يتطلب ان يعتقـــد ابليس اعتقادا جازما بأن خاتمته لن تكون تعيسة ويائسة . نستنتـــج اذن ان اللعنة التي نزلت بابليس لم تكن تعبيرا عن نهايته الحقيقية التي شاءها الله له وانما كانت مكرا إلهيا غايته تنفيذ احكام المشيئة فيه .

لنفترض جدلا اني على صواب في ما قلته عن حقيقة ابليس وعن خاتمتـــه ومصيره النهائي ، ماذا يستتبع هذا الافتراض من نتائج بالنسبة لموقفنا الشخصي من ابليس ؟ اعتقد : اولا انه يجب علينا ادخال تعديل جذري على نظرتنا التقليدية الى ابليس واحداث تغيير جوهري في تصورنا لشخصيته ومكانته . ثانيا يجب ان نرد له اعتباره بصفته ملاكا يقوم بخدمة ربه بكل تفان واخلاص وينفذ احكام مشيئته بكل دقة وعناية . واخيرا يجب ان نكف عن كيل السباب والشتائم له وان نعفو عنه ونطلب له الصفح ونوصي الناس به خيرا بعد ان اعتبرناه ، زورا وبهتانا ، مسؤولا عن جميع القبائح والنقائص . ولكن ارى من واجبي ان احذركم ان العفو عن ابليس ورد الاعتبار له يستتبع نتائج وعواقب هامة لا تخطر على بال احد في اول الامر . ان مثل هذه الخطوة تضطرنا لان نبدل الكثير من افكارنا الدينيـــة ومعتقداتنا الموروثة حول امور الدنيا والآخرة . ولأعطيكم فكرة بسيطة عن خطورة العواقب التي قد يؤدي اليها العفو عن ابليس ، سأستشهد بقصة طريفة وجميلة كتبها توفيق الحكيم (١) . يقول الحكيم في هذه القصة ان ابليس قرر ذات يوم ان يتوب الى ربه وان يرجع عن اثمه ليكرس نفسه لعمل الخير والسير على الصراط المستقيم ، فذهب الى شيخ الازهر ليتوب على يديه ويدخل بارشاده في الدين الحنيف فدار الحوار التالي بين ابليس وشيخ الازهر :

«ــ ايمان الشيطان ؟! عمل طيب ولكن ..

ــ ماذا ؟ اليس من حق الناس ان يدخلوا في دين الله افواجا ؟ اليس من آيات الله في كتابه الكريم : «فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا» ؟ هانذا أسبح بحمده واستغفره ، واريد ان ادخل فـــي دينه خالصا مخلصا ، وان أسلم ويحسن اسلامي واكون نعم القـــدوة للمهتدين !

وتامل شيخ الازهر العواقب ، لو اسلم الشيطان ، فكيف يتلـــى القرآن ؟ هل يمضي الناس في قولهم : «اعوذ بالله من الشيطـــان الرجيم ؟!» لو تقرر الغاء ذلك لاستتبع الامر الغاء اكثر آيات القرآن ... فان لعن الشيطان والتحذير من عمله ورجسه ووسوسته لما يشغل من

١ ــ «الشهيد» .

كتاب الله قدرا عظيما ... كيف يستطيع شيخ الازهر ان يقبل اسلام الشيطان دون ان يمس بذلك كيان الاسلام كله ؟!

رفع شيخ الازهر راسه ونظر الى ابليس قائلا : انك جئتني في امر لا قبل لي به ... هذا شيء فوق سلطتي ، واعلى من قدرتي ، ليس في يدي ما تطلب ... ولست الجهة التي تتجه اليها في هذا الشأن .

ـ الى من اتجه اذن ؟ الستم رؤساء الدين ؟ كيف اصل الى الله اذن ؟... اليس يفعل ذلك كل من اراد الدنو من الله . اطرق شيخ الازهر لحظة ... وهرش لحيته ثم قال :

ـ نية طيبة ولا ريب !... لكن ... على الرغم من ذلك اصارحك ان اختصاصي هو اعلاء كلمة الاسلام ، والمحافظة على مجد الازهر ، وانه ليس من اختصاصي ان اضع يدي في يدك» .

اي ادرك شيخ الازهر ضرورة وجود ابليس لاعلاء شأن الدين والمحافظة على مؤسساته . ولو اختفى الشيطان لزال سبب وجوده وذهب مبرر استمراره وكما يقول الحكيم نفسه في ذات القصة :

«كيف يمحى ابليس من الوجود دون ان تمحي كل تلك الصور والاساطير والمعاني والمغازي التي تعمر قلوب المؤمنين وتفجر خيالهم؟.. ما معنى «يوم الحساب» اذا محي الشر من الارض ؟ وهل يحاسب أتباع الشيطان الذين تبعوه قبل ايمانه أم تمحي سيئاتهم ما دامت توبة ابليس قد قبلت ...» (١) .

وبعد ان يئس ابليس من شيخ الازهر صعد الى السماء مباشرة وتكلم مع جبريل طالبا منه ان يتوسط له عند ربه لينال المغفرة وتقبل توبته فدار الحوار التالي بين ابليس وجبريل :

«ـ نعم ولكن زوالك من الارض يزيل الاركان ويزلزل الجدران ، ويضيع الملامح ويخلط القسمات ، ويمحو الالوان . ويهدم السمات. فلا معنى للفضيلة بغير وجود الرذيلة ... ولا للحق بغير الباطل ... ولا للطيب بغير الخبيث ... ولا للابيض بغير الاسود ... ولا للنور بغير الظلام ... بل ولا للخير بغير الشر ... بل ان الناس لا يرون نور الله الا من خلال ظلامك ... وجودك ضروري في الارض ما بقيت الارض مهبطا لتلك الصفات العليا التي اسبغها الله على بني الانسان !

ـ وجودي ضروري لوجود الخير ذاته ؟! نفسي المحتمة يجب ان تظل هكذا لتعكس نور الله !. سأرضى بنصيبي الممقوت من اجل بقاء الخير ومن اجل صفاء الله ... ولكن ... هل تظل النقمة لاحقة بي واللعنة لاصقة باسمي على الرغم مما يسكن قلبي من حسن النية

---

١ ـ «الشهيد» .

ونبيل الطوية ...

ـ نعم يجب ان تظل ملعونا الى آخر الزمان .. اذا زالت اللعنة عنك زال كل شيء ...

ـ عفوك يا ربي ! لماذا احمل هذا الوقر العنيف ، لماذا كتب عليّ هذا القدر المخيف ؟ لماذا لا تجعل مني الان ملاكا بسيطا من ملائكتك ، يباح له حبك وحب نورك ، ويثاب على هذا الحب بالعطف منك والحمد من الناس ؟ هأنذا احبك حبا لا مثيل له ولا شبيه ... حبا يستوجب مني هذه التضحية التي لم تدركها الملائكة ولم يعرفها البشر ... حبا يقتضيني الرضا بارتداء ثوب العصيان لك ، والظهور في لبوس المتمرد عليك حبا يستلزم مني احتمال لعنتك عليّ ولعنة الناس . حبا لا تسمح لي حتى بشرف ادعائه . ولا بفرح الانتساب اليه ... حبا اذا كتمه النساك ملأ صدورهم نورا ... وانا اكتمه ، ولكن نوره يأبى من صدري اقترابا ...

وبكى ابليس ... وترك السماء مذعنا ... وهبط الارض مستسلما ... ولكن زفرة مكتومة انطلقت من صدره وهو يخترق الفضاء ... رددت صداها النجوم والأجرام ، في عين الوقت كأنها اجتمعت كلها معها لتلفظ تلك الصرخة الدامية .

اني شهيد !... اني شهيد !...» .

رَدّ على نقد

- ١ -

نشر (١) ناقد في «ملحق النهار» (١٩-١٢-٦٥) وفي بعض الصحف اليومية «الاحرار» (١٩-١٢-٦٥) نقدا موجزا لبعض الافكار الواردة في المحاضرة التي القيتها في النادي الثقافي العربي في ١٠-١٢-٦٥ تحت عنوان «مأساة ابليس».

---

١ - تصدى بعض الكتّاب «للرد» على دراستي عن شخصية ابليس ، وقد تم نشر ما كتبوه من تعليقات في مجلة «الثقافة العربية» (بيروت ، العدد الثاني ، شباط ١٩٦٦) . ويجد القارىء اعلاه ردي ، المؤلف من قسمين ، كما نشر في العدد نفسه من مجلة «الثقافة العربية» ، بعد ادخال بعض التعديلات الطفيفة . وجدير بالملاحظة ان النقد جاء من قبل عقول تقليدية ورجعية ولذلك فاتها تماما ان دراستي عن شخصية ابليس في القرآن ليست الا محاولة لاعادة النظر في مسألة محددة من التراث الثقافي العربي على اسس جديدة وعصرية ومن خلال افكار ومفاهيم متداولة (مثل المأساة والغربة والبطولة المأساوية النابعة من اليأس) بحيث يكون لها معنى بالنسبة لثقافة المرحلة المعاصرة ، غير المعنى الحرفي المعهود والمرفوض مبدئيا . ان إحياء التراث لا يتم الا بربطه بأشياء حية اصلا وبقضايا ومشاكل يعيشها الناس في الحاضر ويتحسسونها ويفكرون بها ويعانون منها ويعبرون عنها في فنهم وأدبهم وثقافتهم المعاصرة وفي جهودهم الرامية الى اعادة النظر الدائمة والمستمرة بما يسمى بالتراث . لا شك عندي بأننا نغني ثقافتنا العربية حين نحاول ربط قصة ابليس التقليدية مثلا بالادب اليوناني وبالادب العالمي المعاصر وببعض نواحي التراث العربي نفسه مثل تيار التصوف . وما كتبته بهذا الصدد ليس الا محاولة أرجو ان تكون قد حققت شيئا من النجاح على هذا الصعيد .

اولا : اريد ان اشكر الناقد على اعترافه الصريح بأنه لم يسمع ولم يقرأ المحاضرة المذكورة وانه اعتمد في نقده على مقتطفات موجزة جدا اوردتها بعض الصحف اليومية عن محتويات المحاضرة . ولكن بالرغم من هذا الاعتراف قال في معرض نقده للافكار التي وردت في محاضرتي انها «هذيان لا قيمة له من الناحية الفكرية والعلمية» كما ادعى انني استندت في حجتي الى «اسس سطحية واهية والى دراسة غير علمية مفرضة» . وهنا اقف لأسأل السيد الناقد كيف سمحت له الروح العلمية التي يتغنى بها بأن يطلق مثل هذه الاحكام الشاملة على نص لم يقرأه بدقة ولم يفحصه بإمعان ؟ هل استند السيد الناقد الى أسس متينة وعميقة وهل ابدى رصانة علمية وروحا نقدية مجردة عندما اعتمد في نقده ملخصات الصحف اليومية الموجزة كل الايجاز ؟

ثانيا : اريد ان أبين للسيد الناقد ان اشارته الى نوعين من الامر الالهي (الامر الالزامي والامر التشريعي) لا تتعارض بشيء مع ما قلته في محاضرتي . ذلك انني اوردت هذه الفكرة بحد ذاتها وانما تحت تسمية مختلفة قليلا عن التسمية التي اختارها السيد الناقد ، «فالامر الالزامي» عنده قد دعوته في محاضرتي «امر المشيئة» و«الامر التشريعي» على حد تعبيره ، اطلقت عليه اصطلاح «امر» . فقط . وهذا استعمال شائع في الدراسات التي تتناول مثل هذه الموضوعات .

ثالثا : يرد السيد الناقد على قولي بأن الله أمر ابليس بالسجود (امر تشريعي حسب تسميته) ولكنه شاء له ان يعصى هذا الامر بقوله : «تركت الحرية كاملة لابليس في ان يسجد لآدم او لا يسجد له دون اكراه او اجبار» . أعتقد ان هذا الكلام مردود من اساسه للاعتبارات الآتية :

ا) لانه يعني ان ابليس هو خالق المعصية مما يجعله المصدر الاول للشر في الكون ، وينسب اليه القدرة على الخلق والتكوين وليس على التشويه والافساد فحسب وهذا رأي مرفوض رفضا باتا من وجهة نظر دينية صرف بدليل ان المسلم يؤمن «بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى» .

ب) لو اراد ابليس خلق المعصية برفضه السجود لكان باستطاعته تعالى ان يمنع وقوعها ، وبما انه لم يفعل ذلك لا بد ان وجودها كان منسجما مع مشيئته السرمدية .

ج) اما ان يكون الله قد شاء المعصية لابليس وقدرها عليه وإما لا يكون ، ولا ثالث لهذين الاحتمالين . فان صح الاحتمال الثاني نفذت مشيئة ابليس (في اختياره الجحود وبذلك خلقه للمعصية) بصورة مخالفة لمشيئة ربه . وهذا محال من وجهة نظر محض دينية . وعليه لا يبقى امامنا الا الاحتمال الاول الذي ينفي حرية ابليس في اختياره للمعصية مما يبطل رأي السيد الناقد في حرية ابليس ، وبعبارة اخرى خلق الله ابليس كما شاء واستعمله في ما شاء . ولو شاء لهداه الى الصراط المستقيم والى الاختيار الصحيح لانه هو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وفقا لمنطق الدين الاسلامي .

رابعا : يدعي السيد الناقد ان سجود ابليس لآدم «هو سجود احترام وليس سجود عبادة» . يبدو لي ان الناقد يخلط بين معنى الاحترام ومعاني السجود ومفازيه . لا ريب أن السجود يتضمن الاحترام ولكنه يتعداه ويتخطاه الى درجات لا توصف من التعظيم والاجلال والخضوع حتى يتلاشى أمامها الاحترام تلاشيا تاما . يشكل السجود الرمز الخارجي والتعبير الجسدي عن العلاقة الحقيقية القائمة بين المخلوق والخالق في الاسلام ، انه اشارة الى ان العبد قد سلم أمره تسليما كليا ومطلقا الى ربه وخضع خضوعا تاما لمشيئته . اذن ، يعبر السجود عن وضع يختلف اختلافا كيفيا ونوعيا عن الاحترام مهما كان ساميا وصافيا . بالاضافة الى ذلك ، تتضمن المظاهر الخارجية للعبادة حركات وطقوس عديدة ولكن ليس بينها حركة تعبر تعبيرا تاما ونهائيا عن خضوع العبد لمشيئة ربه مثل حركة السجود . لذلك نرى ان المسلم يبدأ صلاته واقفا على قدميه ومن ثم يتدرج في التعبير عن محو ذاته امام خالقه عن طريق الانتقال من الوقوف الى الانحناء فالركوع فالسجود مرارا عديدة . اي تصل صلاته الى ذروتها عندما يقع ساجدا امام الله وبين يديه . لذلك لا أعتقد اني جانبت الصواب في مقالتي عندما قلت ان السجود لا يجوز الا للذات الالهية ، ودليلي على ذلك الآية القرآنية القائلة : «انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون» (الآية ١٥ ، سورة السجدة) . من الجلي ان هذه الآية تربط بين مفهوم «التسبيح» وبين «السجود» ربطا محكما لان السجود يشكل اقصى ما يستطيع ان يذهب اليه جسم الانسان في التعبير الظاهر عن تقديسه لله عندما يذكر بآياته ، كما يشكل السجود الرمز الظاهر والتعبير الخارجي عن التسبيح الداخلي الذي ينغمس فيه المؤمن عندما يسمع هذه الآيات . ويقول الطبري ان «التسبيح» هو «توحيد الله وتنزيهه وتبرئته مما يضيفه اليه اهل الشرك به» . (تحقيق محمود محمد شاكر . جـ ١ ، ص ٤٧٥) . لذلك كان السجود لغير الله هو الرمز الظاهر والاشارة الجسدية الى الخروج عن التسبيح والابتعاد عن التوحيد والوقوع في ما يضيفه اهل الشرك للذات الصمدية . بعبارة اخرى ان السجود من جوهر العبادة وجوهر التوحيد الذي لا يتغير خلافا لما يدعيه الناقد .

خامسا : يتساءل الناقد في معرض نقده اذا كان الملائكة قد خرجوا عن التوحيد بسجودهم لآدم وأصبحوا مشركين بالله. للاجابة عن هذا السؤال الوجيه اجدني مضطرا لان اشير الى المستويات الثلاثة التي اعتمدتها في محاضرتي عند معالجتي لشخصية ابليس وهي : مستوى المأساة ، مستوى التجربة ، والمستوى الديني الصرف الذي يزيح لنا الستار عن علاقة ابليس المباشرة بالمشيئة الالهية ، فلو حصرت نفسي ضمن حدود النظرة المأساوية الى شخصية ابليس فحسب لاجبت على سؤال السيد الناقد بالايجاب وقلت ان الملائكة اشركوا بالله بسجودهم لآدم . غير اني بينت ان النظرة المأساوية نظرة جزئية الى الموضوع وذلك لاسباب اوضحتها في نص المحاضرة ولا مجال لذكرها هنا . اما اذا اجبت عن السؤال

ذاته من خلال منطق التجربة الدينية لقلت ان الملائكة لم يخرجوا بالضرورة عن حقيقة التوحيد (كما ان جحود ابليس لم يكن الا اعظم تقديس تقدم به مخلوق الى الذات الالهية) لان سجودهم لآدم كان جزءا لا يتجزا من التجربة التي ابتلى الله بها ابليس اذ ان التجربة الدينية تدخل الممتحن في محنة تحمله ما لا يطاق ولو لم يسجد الملائكة لآدم (تنفيذا منهم لتفاصيل التجربة كما شاءها الله) لفقدت تجربة ابليس معناها ومغزاها وخفت مشقتها عليه ولم تعد تحمله ما لا يطاق . لذلك دفع سجود الملائكة التجربة الى اقصى حدودها كما دفع ابليس الى وحدته المطلقة التي كان عليه ان يتحملها بمفرده دون أقرانه ورفاقه من الاملاك . واذا انتقلنا الى المستوى الديني الصرف في معالجة السؤال ذاته اقول كذلك ان الملائكة لم يخرجوا بالضرورة عن حقيقة التوحيد في سجودهم لآدم لانهم كانوا مجبرين بحكمته وخاضعين في سجودهم واحوالهم لاحكام ارادته ولامر قضائه الذي لا يرد . سجد الملائكة لنفاذ مشيئته فيهم ورفض ابليس السجود لنفاذ مشيئته فيه فجعله بذلك سببا لوجود الزلة وعلة لتوجه الامر والنهي «وفي الحقيقة لا علة لامره ، ولا معقب لحكمه ، ولا سبب لبعد اعدائه ، ولا نسب لقرب أوليائه ، لانه تعالى غني عن خلقه قائم بنفسه . قيوم بعباده . لا تنفعه حسنات المحسنين ، ولا تضره سيئات المسيئين . فقد نفذ حكمه بما هو كائن في ملكه ان شاء عذب . وان شاء عفا . لا يلزمه اثبات الوعيد . بل الامر اليه في وعيده . والمشيئة اليه في تهديده . فله ان يعذب بلا سبب . وأن يسعد بلا نسب ولا مكتسب» . (الامام عز الدين المقدسي) .

- ٢ -

لا ازال اعتقد ان ردي السابق على السيد الناقد يجيب اجابة مقنعة ووافية على المآخذ التي اخذها على بعض الآراء الرئيسية الواردة في محاضرتي «مأساة ابليس» لذلك سأكرس هذه الصفحات للتعليق على أهم النقاط التي أوردها الناقد في رده المطول . وسأبدأ ببعض الملاحظات العامة :

ا) انه لمن المؤسف حقا ان يصر السيد الناقد هذا الاصرار الشديد على رفضه الاطلاع على نص المحاضرة الكامل ، وأن يتباهى بأن الصفحات الطويلة التي كتبها في نقد محاضرتي لا تستند الا الى مقتطفات الصحف اليومية والى الرد القصير الذي نشرته في «ملحق النهار» الاسبوعي . يردد السيد الناقد . في معرض نقده . غير مرة بأنه في غنى عن مطالعة النص الكامل للمحاضرة التي يهاجمها . وان صح ذلك فهو بغنى عن الكتابة عنها ايضا . وأنا (والقارىء الواعي) بغنى عن الاطلاع على ما كتبه نتيجة للفكرة الجزئية المشوهة التي كوّنها عن محاضرتي . والحق ان بأنني لا أدري تماما ما الذي يبغيه من هذا التعنت والعناد في رفضه الاطلاع على نص منشور شغل نفسه بالكتابة عنه صفحات عديدة ؟ هل يعتقد ان هذا

الموقف السلبي المتزمت سيقنع القارىء المنصف بصحة دعواه ويضعف من قـوة حجتي ويقلل من شأنها ؟ اترك الجواب للقارىء نفسه .

ب) كما انه من المؤلم جدا ان ينحدر الناقد في نقاشه الى مستوى المهاترات والاتهامات والتهديد المفضوح بالعنف وغير العنف ، وكل هذا واضح في اشاراته الى الشاعر بشار بن برد وموته تحت الجلد على أثر الصاق تهمة الزندقة به بسبب ما قاله عن ابليس . كل ما اود قوله للناقد حول هذا الموضوع هو انه غاب عن باله اننا نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين وفي بلد يضمن حرية الراي والمعتقد وحرية التعبير عنهما دونما اي خوف او اضطهاد او انتقام . اضف الى ذلك ان السيد الناقد قد شرفني اذ قرن اسمي وعملي بشاعر كبير كبشار بن برد وليكن له شرف الوقوف مع جلاديه والدفاع عنهم .

ج) يتهمني السيد الناقد بانني اكتفيت بتفسيراتي الخاصة للآيات القرآنيـة التي تروي قصة ابليس ، وباني لم ارجع الى المراجع الدينية في اثبات آرائي . لا بد ان بطلان هذه الدعوى اتضحت لكل من قرأ نص محاضرتي بكاملـــه ورأى بنفسه انني اعتمدت على تفسير الطبري في شرح معاني الآيات المذكورة . وقد حددت بكل دقة الصفحات التي استقيت منها هذه التفسيرات . ورجعت الـــى مراجع دينية مهمة اذكر منها على سبيل المثال «تلبيس ابليس» لابـن الجوزي ، و«تفليس ابليس» للامام عز الدين المقدسي ، و«كتاب الطواسين» للحلاج ، و«قوت القلوب» لابي طالب المكي ، والاحاديث القدسية التي صنفها الشيخ محمد المدني في كتابه «الاتحافات السنية في الاحاديث القدسية» .

د) اعتقد ان مصدرا من مصادر الخلاف بين السيد الناقد وبيني يرجع ، الى حد ما ، الى انه لم يأخذ بعين الجد ما قلته في مطلع محاضرتي عن الاطار الذي ساعالج ضمنه شخصية ابليس وسيرته . استهللت محاضرتي بقولي انني سأعالج قصة ابليس ضمن اطار التفكير الميثولوجي والاسطوري واني لن اتكلم عنه باعتباره كائنا موجودا بالفعل . اردت معالجة شخصيته كما يعالج الباحثون الشخصيات الميثولوجية الواردة الينا من اساطير اليونان والسومريين والساميين وغيرهم من الاقوام ، وتحديد علاقة هذه الشخصيات بالادب والفن والدين والفلسفة والفكر عامة . وبما ان السيد الناقد لم يطلع على هذه الناحية من موضوعي ، اهملهـا اهمالا تاما ناظرا الى محاضرتي وكأنها رسالة في «علم الكلام» او في «علـــم الربوبية» . وليس للسيد الناقد ان يدهش اذا وجد بعض التناقضات في سيرة ابليس وشخصيته وافعاله لان الميثولوجيا لا تخضع ، الا فيما ندر ، لمتطلبــات قانون عدم التناقض .

لنعد الان الى التمييز الذي يشدد عليه السيد الناقد بينالامر الالهي الالزامي وبين الامر الالهي التشريعي . (او بين «امر المشيئة» وبين «الامر» فحسب وفقا للتسمية التي اعتمدتها في محاضرتي) . كتب السيد الناقد ما يلي حول هـــذا الموضوع : «قال الدكتور في محاضرته ، ان اي امر بطبيعة الحال اما ان يطاع

وينفذ وإما ان يعصى وان كل ما يتعلق بالمشيئة الالهية هو حاصل بالضرورة..»
اذا اراد السيد الناقد ان يعرف حقيقة ما قلته بالحرف الواحد فما عليه الا الرجوع الى نص المحاضرة ٢ المنشور حيث كتبت ما يلي : «فالامر بطبيعة الحال اما ان يطاع وينفذ وإما ان يعصى ، وللمأمور الخيار في ذلك . اما المشيئة الالهية فلا تنطبق عليها مثل هذه الاعتبارات لانها بطبيعتها لا ترد وكل ما تتعلق به المشيئة الالهية واقع بالضرورة» . ان هذا الكلام لا يخلط على الاطلاق بين « امر المشيئة » و«الامر» فحسب ، بل يميز بينهما تمييزا حادا وواضحا . يتبين اذن ان الحجج التي اوردها الناقد حول هذا الموضوع ليسفه موقفي باطلة ومردودة من الاساس وان التهم التي وجهها الي بهذا الصدد مرفوضة لانها تستند الى قراءة خاطئة لما قلته وتحوير للمعنى الذي ضمنته تلك السطور . فلو قرأ السيد الناقد نص محاضرتي ، بدلا من ان يستند في نقده الى ما قاله مخبرو الصحف عنها ، لما وقع في مثل هذا الخطأ البسيط والفادح معا ولما نسب الي اقوالا ومعاني لم أتفوه بها ولم أعنها ، ولأراح القارىء معه من هذا الجدال العقيم الذي بداه حول هذه النقطة ، والبادىء أظلم . وبسبب هذا الخطأ الذي وقع فيه يدعي بأنني اعتبرت امر السجود لآدم امرا الزاميا وهذا مجانب للحقيقة لانني اثبت عكس ذلك تماما بقولي ان امر السجود لم يكن «امر مشيئة» بل كان «امر ابتلاء» . كما انني كتبت انه : «لو شاء الله لابليس ان يقع ساجدا لآدم لوقع لتوه اذ لا حول ولا قوة للعبد على رد المشيئة الالهية» . وهذا يعني انه لو كان امر السجود امرا الزاميا (امر مشيئة) لخر ابليس ساجدا في الحال . ولا يختلف معنى هذا الكلام عما ادعاه السيد الناقد عند قوله «انه لو كان امر السجود امرا الزاميا لكان الله قوّس ظهر ابليس وجعله يسجد لآدم كرها» . اضف الى ذلك ان الناقد يعترف «ان عدم سجود ابليس حدث بعلم الله وبارادته» . وذلك بالرغم عن الامر الصادر له بالسجود ، الا يعني هذا الكلام ان الله أمره بالسجود ولكنه لم يرد له ان يسجد؟ وكيف تختلف هذه الدعوى عن قولي (الذي ينعته السيد الناقد بالخطأ) بأن الله امر ابليس بالسجود ولكنه شاء له ان يعصي امر السجود ؟

اما بالنسبة لموضوع حرية ابليس في اختياره عدم السجود فان السيد الناقد يلجأ الى نظرية الكسب المعروفة ليتاح له الجمع بين موقفين متناقضين اصلا وليتمكن من القول بأن الله هو سبب العصيان والطاعة (التسيير) ولابليس ان يكتسب اما العصيان ، وهو شر ، وإما الطاعة ، وهي خير (التخيير) . ويتضح لنا التناقض بين هذين الموقفين في قول الناقد : «ان عدم سجود ابليس حدث بعلم الله وارادته» . ومن ثم في قوله : «ولكن هذا لا يعني تدخلا من الله في ارادة ابليس في اكتساب المعصية» . اعتقد ان كل من يتمعن في هذا الكلام يجده متناقضا مع نفسه لانه اذا حدث عصيان ابليس بارادة الله كيف نقول ان ارادة الله لم تتدخل في احداث اكتساب ابليس لهذا العصيان ؟ لا ادري كيف يتقبل عقل الناقد هذا التناقض الواضح ، ومهما حاول ان يطمسه باللجوء الى الاعيب نظرية وأمثلة شبه واقعية فلن ينجح في جعل النقائض تبدو منسجمة بعضها مع

بعض . على كل حال اما ان يكون الله قد شاء لابليس اكتساب المعصية وإما لا يكون ، ولا ثالث لهذين الاحتمالين . فان لم يشأ له اكتساب المعصية يكون ابليس قد اكتسبها بالرغم عن المشيئة الالهية ونفذ مراده دون مراد الله وهذا امر محال (من وجهة نظر دينية ، طبعا) . وان صح الاحتمال الاول يكون الله هو الذي شاء له اكتساب المعصية وبذلك يكون اختيار ابليس راجعا الى حكم القدم مما ينفي عن ابليس حرية الاختيار في اكتساب المعصية (او غيرها) . وبهذه المناسبة أصارح الناقد (والقارىء) بانني اعتقد ان نظرية الكسب نظرية فاسدة . انها نوع من البهلوانيات الفكرية والألاعيب الكلامية (نسبة الى علم الكلام) التي لجأ اليها البعض لطمس معالم الاختيار الحاسم الذي يجب على المفكر ان يقوم به بين موقفين متعارضين هما : التسيير والتخيير ، او الجبرية والقدرية ، او بين كون العبد خالقا لافعاله وبين كون الله خالقا لافعال العباد . بعبارة اخرى ان نظرية الكسب ليست الا محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين للامور وللخروج بأي ثمن من مازق ديني صعب يحتم على الانسان ، اذا واجهه بصدق وأمانة ، ان يتخذ موقفا محددا وواضحا من طرفي هذا التناقض . والقائلون بالكسب يزيفون هذه الحقيقة ويحورون النتائج المترتبة عليها ويقولون للانسان بأن الله هو خالق افعال العباد ولكن ، بأعجوبة غريبة ، يظل العباد مخيرين ومسؤولين وخاضعين للعقاب والثواب . علينا ان نواجه هذه المعضلة الدينية بصراحة وأن نعترف بأن لكل من هذين الموقفين دعاته ونصوصه القرآنية التي يستند اليها وليس بالامانة الفكرية من شيء ان نحاول اخفاء هذه الحقيقة تحت ضباب نظرية الكسب التي تحاول التوسط بين موقفين لا وسط بينهما .

اما فيما يتعلق بقضية معنى سجود ابليس لآدم ومغزاه فقد أوردت حججا عديدة في ردي السابق دفاعا عن رأيي القائل بأن السجود يشكل اقصى ما يستطيع ان يذهب اليه جسم الانسان في التعبير الظاهر عن تقديس الله وعبادته. غير ان السيد الناقد لم يناقش هذه الحجج التي ذكرتها ولم يرد عليها انما اكتفى بترديد رأيه القائل بأن سجود ابليس لآدم كان سجود احترام وتحية فحسب . ودعم قوله هذا بالنص التالي من تفسير الزمخشري : «السجود لله تعالى على سبيل العبادة ولغيره على وجه التكرمة ، كما سجدت الملائكة لآدم وابو يوسف واخوته له» .

أعتقد ان تفسير سجود ابليس لآدم على انه من باب التحية والتكرمة تفسير تعسفي لانه لا شيء في الآيات القرآنية التي تروي هذه الحادثة يقول بأنه يجب علينا ان ناخذ «السجود» بمعنى غير معناه الظاهر والمعروف عند المسلم وهو المعنى المقترن دائما بالتأليه والعبادة . فاذا كانت الآيات القرآنية لا تحدد صفة هذا السجود (كما يعترف السيد الناقد) فالاولى بنا ان نأخذ «السجود» بمعناه الظاهر والشائع عند المسلمين . وما هو هذا المعنى الشائع ؟ للاجابة على هذا السؤال سألت نفسي ما هي الافكار والتصورات والمعاني التي تتداعى بصورة

مباشرة وعفوية ، في ذهن المسلم العادي عندما يذكر أمامه موضوع السجود ؟ وبعد شيء من التحري وجدت ان السجود يقترن في ذهنه ، بصورة مباشرة ، بالتأليه والعبادة ومحو الذات امام الله وتسليم امره له ، وان آخر ما يخطر ببال المسلم هو الجمع بين السجود وبين الاحترام والتحية . سؤال آخر : ما هو رد الفعل العفوي الذي يصدر عن المسلم العادي عندما يسمع ان فلانا سجد لفلان تحية له وتكرمة لشخصه ؟ لا شك انه سيدهش ويستعظم الامـــر ويستكبره ويقول : «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» ومن ثم يستفسر فيما اذا كان هـذا الشخص مسلما ام هو من الكفار او المشركين . وحتى لو اتضح له انه من طائفة الكفار ضرب كفا بكف وقال لا حول ولا قوة الا بالله .

فاذا كان هذا هو التصور العفوي للسجود عند المسلم أليس من التعســف تأويله تأويلا جديدا يجعله مجرد تحية وتكرمة ، وهل كرم المسلمون مخلوقـــا بالسجود له ؟ استنتج اذن ان قول الزمخشري بأن سجود ابليس كان للتحيـــة والتكرمة هو مصادرة على المطلوب ، فبما ان المعنى العفوي والظاهر للسجـــود جعل من امر السجود لآدم معضلة كبرى في صلب الدين لجأ بعض المفسرين الى حل بسيط وتافه وهو استثناء سجود ابليس من المعنى العام للسجود عند المسلم كما شرحنا . ولا يستند هذا الاستثناء الى اي مبررات معقولة . اما بالنسبـــة للاقوام التي كانت تعتبر السجود نوعا من التحية والتكرمة لملوكها وعظمائها فانها من الاقوام الغابرة التي اورد القرآن أخبارها وقصصها غير ان عاداتها واخلاقها لا تشكل مقياسا لاخلاق المسلمين وعاداتهم (ان الدين عند الله الاسلام) . ونلاحظ هنا ان معظم الاقوام التي كانت تسجد تحية لملوكها كانت تؤلههم ايضا او على الاقل كانت تمسحهم بمسحة من الالوهية . ومع ان أبا يوسف واخوته سجدوا له تحية وتكرمة فان السجود في الاسلام اقترن بتقديس الله وعبادته فحسب ، لذلك لم يكرم المسلمون احدا بالسجود له ولم يحيـــوا ملوكهم وعظماءهـــم بالسجود لهم .

يقول السيد الناقد ان المستويات الثلاثة التي قلت بأني عالجت من خلالهـا قصة ابليس تبين انني مضطرب في جوابي على سؤاله حول وضع الملائكة الذين سجدوا لابليس . يبدو ان السيد الناقد لا يفكر الا على مستوى واحد في جميع المناسبات ولذلك لم يستوعب معنى كلامي ومغزاه. اي انه لم يدرك بعد ان النتائج والحقائق التي يتوصل اليها الباحث في اول الطريق والتي تبدو ، في هـــذه المرحلة ، صحيحة وقائمة بذاتها ، ستتبين له على غير هذه الصورة على اثـــر مراجعتها على ضوء النتائج والحقائق التي توصل اليها في نهايـــة البحث . اي سيتضح له ان النتائج الاولى جزئية ولن تكتمل الا بعد ادراجها تحت الحقائق الاكثر شمولا التي أدى اليها البحث لتشكل نظاما متماسكا ومحبوكـــا باحكام . وعليه فان المشكلات التي ظلت معلقة في مطلع البحث والاسئلة التي بقيت بدون جواب في اول الدراسة تجد تعليلا لها وردا عليها في النتائج التي توصل اليها الباحث في نهاية دراسته . ولو وعى السيد الناقد ضرورة مراجعة البداية التي

ينطلق منها التفكير المنتظم على ضوء النهاية التي يصل اليها ولو ادرك هذه الوقائع عن طبيعة التفكير العلمي الجدلي وطبيعة تسلسله وعلاقة اجزائه ببعضها البعض لما وجه الي مثل هذه الاتهامات . لذلك اقول له بأني اعطيته جوابا صريحا وواضحا على سؤاله حول وضع الملائكة الذين سجدوا لآدم . وأكرر قولي بأن الملائكة لم يشركوا بالضرورة ، اذ انهم سجدوا لنفاذ مشيئته تعالى فيهم ولو شاء لهم ان يشركوا لاشركوا وكانوا من الكافرين ولو شاء لهم العذاب يوم القيامة لعذبهم ولو شاء لهم النجاة لنجوا «وله ان يعذب بلا سبب وأن يسعد بلا نسب ولا مكتسب» . كما ان ابليس سجد لنفاذ مشيئته فيه . وقد جاءهم الامر بالسجود لان الله استعبد العباد بالامر والنهي لا بقضاء مشيئته ولا بحكم قدره .

معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان

«ان تكرار ظهور السيدة العذراء يؤكد ان المعجزة ستستمر حتى تعود القدس عربية وتتحرر من الارهاب الصهيوني ... » .

(الدكتور رؤوف عبيد . استاذ القانون الجنائي بجامعة عين شمس ، واضع اول «دراسة علمية عن حقيقة ظهور العذراء في كنيستها بالزيتون» . عن الانوار ، بيروت ، ١٢ ايار ١٩٦٨ ، ص ١٢) .

يذكر المطلع على تعليقات محمد حسنين هيكل حول الوضع العربي بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ ان المعلق المشهور قال اكثر من مرة ما معناه ان اتمام تصفية آثار العدوان بدون اللجوء الى العمل الحربي والقوة العسكرية لن يحدث الا بمعجزة، ـه شدد على ان عصرنا ليس عصر المعجزات بمعنى ان زمن المعجزات قد ولّى ؤفات وانتهى . غير ان الظروف شاءت تكذيب هيكل في ما ذهب اليه حول عصر المعجزات اذ طلعت علينا **الاهرام** في ايار ١٩٦٨ حاملة بيان البابا كيرلس

١ ــ نشر هذا البحث في «دراسات عربية» ، بيروت ، تموز ١٩٦٨ .

السادس الذي اعلن فيه حقيقة ظهور العذراء في كنيسة الزيتون واكده ، كما نشرت **الاهرام** على صفحتها الاولى صورة اعتبرتها تسجيلا فوتوغرافيا للعذراء او لطيفها الذي ظهر . اذاع البابا هذا النبأ في مؤتمر صحفي حافل حشدت له جميع امكانات الصحافة المصرية ووسائل الاعلام في الجمهورية . وسيرا على سنّة هذا النوع من المؤتمرات الصحافية المعروفة (التي يتخللها دوما توزيع صورة المادة المراد التعريف عنها والترويج لها) اعلن احد المطارنة المشتركين في المؤتمر الصحفي:

«ان احد ستوديوهات التصوير في ضاحية الزيتون ، قد تمكن من تصوير السيدة العذراء اثناء ظهورها ليلا في احد الايام . ثم عرض الانبا صموئيل الصورة على الصحفيين وامـــام عدسات التلفزيون» (**الاهرام** ص ٢) .

كما اعلن «ان ظهور العذراء يتم بصورتها الكاملة على سحاب ناصع البياض ، او بشكل نور يسبقه انطلاق اشكال روحانية كالحمام» . (**الاهرام** ص ١) . وفي اليوم التالي ظهرت جريدة **الانوار** البيروتية بعنـــوان ضخم بالحبـــر الاحمر : «العدسة تسجل معجزة ظهور العذراء بالقاهرة» . كما نشرت صورتين متشابهتين لما اعتبرته النور المقدس الذي يشكل طيف العذراء فوق قبة الكنيسة . (**الانوار**، ٦ ايار ١٩٦٨) . وبعد ذلك انغمست الصحافة المصرية بأسرها تقريبا في هوس ديني مفاجىء فتبنت «هذه القضية الوطنية الكبرى» وأخذت تروج لها وتجهـــد نفسها في البحث «عن البراهين العلمية القاطعة» على حقيقة المعجزات، والتنقيب عن العلماء وأساتذة الجامعات ليشهدوا بأن ظهور العذراء حقيقة واقعة لا يمكن ان يشك فيها ، وحشد الشهود والوثائق والتقارير الطبية للتدليل على ان القضية التي احتضنتها الصحافة وأجهزة الاعلام حقيقة موضوعية ثابتة. وبينت الصحافة بكل وضوح ان ظهور العذراء يتضمن مغاز سياسية واجتماعية وكفاحية وسياحية بعيدة المدى بالنسبة للشعب العربي في مصر وبالنسبة لاستعادة الاراضي المحتلة بعد الخامس من حزيران . وأخذت كل هذه الجهود الجبارة اللاهثة تبدو وكأنها محاولة لتورية الشكوك وتغطية علامات الاستفهام الحائمة حول الظاهرة الاعجازية كلها وكأنها تقول للناس على لسان دعاة المعجزة : «دخيلكم بس صدقونا» .

وبطبيعة الحال كان لهذه الهستيريا الدينية انعكاساتها في لبنان وتبنت **الانوار** الترويج لها والدعاية لحسابها فطلعت علينا بأنباء عن دراسة علميـــة جادة تثبت «ان ظهور العذراء في القاهرة حقيقة واقعة» . اما الابحاث و«العلوم» الرئيسية التي تعتمد عليها الدراسة حسب قول **الانوار** فهي : تحضير الارواح ، والتقاط الصور الروحانية للاموات ، وتجسيد الارواح عن طريق الوسطاء الخ ... ولم يفت الانوار نشر صور لهذه الارواح المتجسدة التي استدعاها الوسطاء واقلقوا راحتها مع التأكيد بأن كل ذلك ليس الا حقائق علمية لا يرقـى اليها الشـــك (**الانوار** ، ١٢ ايار ١٩٦٨ ، ص ١٢) . اما العنصر الوحيد الذي افتقدته هذه «الدراسة العلمية» ، بالاضافة الى تحضير الارواح ، فهو حفلات الزار المشهورة ،

وعندئذ كانت ستكتمل صورة الاجازة التي اخذها العقل العربي في الصحافة المذكورة ومدى توغله في اتجاه الخرافات والروحانيات والخزعبلات والدجل الخطير ، خطير لانه ياتي باسم العلم والعقل وبواسطة اجهزة صحافية واعلامية ذات تأثير واسع على الجماهير العربية كما يأتي في مرحلة لا يمكن المبالغة في مدى خطورتها بالنسبة للعرب ، وعلى صفحات جريدة مثل **الاهرام** عرفت برصانتها **وهدوئها وتحفظها** حيال الموضوعات المثيرة والظواهر المحمومة .

الناحية الخطيرة في موضوع هذه التظاهرة الدينية المفاجئة في اجهزة الاعلام العربية ليس الاعتقاد التقليدي السائد بين السواد الاعظم من ابناء الشعب بحقيقة المعجزات وبحقيقة ظهور العذراء فعلا وبقدرتها على الظهور حين تشاء . ان قصص وحكايات وقوع المعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة والشافية للبشر من آلامهم واوجاعهم قديمة قدم الانسان نفسه ، وليست وقفا على دين دون غيره ، والكتب الدينية مليئة بامثال هذه القصص والاساطير . ونحن نعرف بأنه لا تكاد تخلو قرية في الدنيا من الحكايات والروايات التي يتداولها الناس على انها حقائق قاطعة عن كرامات الاولياء ومعجزات القديسين وعن الاحداث الغريبة الخارقة وخاصة ان كان في القرية مزارا دينيا او قبرا مقدسا او وليا او شيخا او قديسا او ساحرا الخ ... جميع هذه الوقائع معروفة وبديهية ومهمة ويفترض بالانظمة الاشتراكية وبالتقدم العلمي استئصالها واحلال التعليم والثقافة العلمية محلها . كما انه معروف ان بين فترة واخرى يحدث ان تتحرك اجزاء كبيرة من ابناء الشعب ، بصورة عفوية وتلقائية ، بدافع اعتقادها بوقوع معجزة روحية خارقة في مكان ما في البلاد ، وبعد ان يصل هذا التحرك الى ذروته يضعف ويضمحل الى ان يتلاشى وتعود الامور الى مجاريها الطبيعية اليومية . غير ان الامر الخطير في موضوع معجزة ظهور العذراء تلك هو ان تحرك ابناء الشعب ، بدافع اعتقاداتهم الدينية المتوارثة ، لم يأخذ مجرى عفويا حج بموجبه المؤمنون الى الكنيسة المعنية فشفي من شفي وتوفي من توفي وآمن من آمن ثم انتهى الموضوع بصورة طبيعية كما يجب ان تنتهي هذه الظواهر عادة . كان مجرى الامور على العكس من ذلك تماما في مصر حيث تبنت اجهزة الدولة ـ بصحافتها ووسائل اعلامها ووزاراتها ـ قصة ظهور العذراء واحتضنتها وروجت لها واستنتجت منها ما ارادت من المغازي السياسية والكفاحية والسياحية ، كما ذكرت ، فحولتها بذلك الى هستيريا دينية اجتاحت قسما كبيرا من المواطنين . اما المفارقة الكبرى في هذا السلوك وفي هذا الحديث «الجاد» عن تحضير الارواح ، وتصوير الاطياف الروحانية ، وربط تحرير القدس والصمود في وجه العدو بظهور العذراء فهي ان جميع هذه الامور جاءت على لسان اجهزة اعلام بلد يعتبر نفسه بلدا ثوريا اشتراكيا وضع امكاناته الاعلامية في خدمة الشعب بغية تثقيفه ورفع مستواه الفكري والعلمي لا بغية تضليله بحثه على الشطط في متاهات الهلوسات الدينية

وتزيين الخرافات له واظهارها بمظهر الحقائق العلمية . لو كانت الصحافة المروجة لهذه الموجة المحمومة من الهوس الديني هي صحافة بلد عربي رجعي يريد تغطية عجزه المادي والعقلي في مواجهة تحديات المعركة الحاضرة تحت ستار التدين وربط الهزيمة والنصر بقوى غيبية خارجة عن نطاق القدرة البشرية لهان الامر ، ولكنه من المفجع حقا ان تضطلع بهذه المهمة الصحافة التي يشرف عليها وعلى توجيهها الاتحاد الاشتراكي العربي . والشيء نفسه يقال بالنسبة لصحف اخرى محسوبة على «الاتجاه العربي التحرري التقدمي» ولكنها مع ذلك لم تتورع عن نشر الهستيريا الدينية وتأييدها بشتى الوسائل والسبل . كل الذي سمعناه في اعقاب الهزيمة عن العلم الحديث ، والتكنولوجيا ، والمنهج العلمي في التفكير والتخطيط واعداد النفس ، وعن التعقل والاتزان في كلامنا وتصريحاتنا وسلوكنا، قد تحول في لحظة واحدة الى دخان وهباب تحت تأثير حمى هذه الهستيريا الدينية . ومن المؤسف حقا الا يرتفع صوت مثقف واحد او اشتراكي واحد او مفكر واحد او علماني واحد او اديب واحد او كاتب واحد او صحافي واحد في الوطن العربي ليرد على هذه المزاعم المجنونة ويدعو اولئك العرب الذين اصيبوا بهذا الهوس الى طريق العقل والاتزان وعدم التلاعب بمشاعر الجماهير الدينية ويرفض الانحراف مع تيار الهوس على طريقة العلماء والاساتذة المزعومين الذين وقفوا ليؤيدوا ، بكل شجاعة وبسالة طبعا ، وجهة النظر الرسمية في قضية ظهور العذراء . ليكن معلوما ان تلهي الجماهير العربية بالغيبيات والخوارق والمعجزات وقصصها في النصف الثاني من القرن العشرين ، وفي هذه الفترة الحرجة جدا بالذات ، لن يعيننا ابدا على الفلاح في حل قضايانا الدنيوية الملحة ولن يساعدنا على احقاق حقوقنا الوطنية الحيوية غضبت العذراء بسبب ضياع القدس ام لم تغضب .

اريد ان اقدم في هذه المقالة بعض الملاحظات والتعليقات الاساسية حول ما سمي بمعجزة ظهور العذراء . وسأعتمد في البحث البيانات والتعليقات التي نشرت عنها ، اما بصورة رسمية او شبه رسمية ، بغية كشف حقائق عديدة ومهمة تضمنتها هذه البيانات وبغية تأييد ما قلته في مطلع هذه المقالة . بعبارة اخرى عند التدقيق في المواد التي نشرت حول حادثة ظهور العذراء تبين لي انها مليئة بالتناقضات والمغالطات والاخطاء التاريخية والمفارقات المضحكة والتفكير الاسطوري البدائي الفج . كما تبين لي انها موجهة توجيها معينا واقحمت فيها استنتاجات واعتبارات رسمية وسياسية واعلامية وسياحية تتصل مباشرة بالاوضاع الحالية السيئة بعد الهزيمة . اي اريد تبيان التلفيق والغوغائية المتضمنة في ما قيل ونشر عن ظهور العذراء في القاهرة املا في تقديم جهد متواضع نحو دعوة العقل العربي مرة اخرى الى الاتزان والتعقل والموضوعية في نظرته الى هذا الهوس الديني والابتعاد عن موجات الهيجان الدينية والديماغوجية

الخرافية التي اضاعت من الوقت العربي والجهود العربية ما فيه لكفاية [1] .

١) نشرت الاهرام في عددها الصادر يوم ٥ ايار ١٩٦٨ صورة لكنيسة العذراء فيضاحية الزيتون وظهرت فوق قبة من قببها بقعة بيضاء شديدة اللمعان تشبه «البالون» المستطيل مع انتفاخ في جزئه العلوي . وذكرت الصحيفة ان البقعة الضوئية في الصورة هي تسجيل فوتوغرافي لطيف العذراء ونورها المقدس كما تجلت للناس . وأوحت الاهرام الى القارىء بجو من الجدية بالنسبة للصورة حين اوردت العبارة التالية تحتها :

«وقد قرر قسم التصوير في الاهرام الذي قام بطبع الصورة عن الفيلم الاصلي انه لم يكن بالفيلم اي اثر للمونتاج» .

وفي اليوم التالي نشرت الانوار البيروتية الصورة نفسها مع التعليق التالي : «الصورة الاولى لمعجزة ظهور السيدة العذراء» . أول ملاحظة نوردها حول هذه الصورة والمزاعم المثارة حولها هي ان المراجع الصحفية والدينية المسؤولة عن الترويج لقصة ظهور العذراء ليست متفقة فيما بينها حول اهمية الصورة المنشورة وصدقها ومدى صلاحها للتدليل على وقوع المعجزة المزعومة . فبينما اعتبرتها الانوار برهانا قاطعا علىوقوع المعجزة ، ذكرت الصحيفة القبطية الدينية **وطني في** صفحتها الاولى بأن الصورة التي التقطت أثناء ظهور العذراء قد عرضت عليها مرارا مع الالحاح الشديد والمتكرر لنشرها «ولكننا رفضنا لتأكدنا انها لا تمثل الواقع ، وقد حرصنا دائما على الا ننشر الا الحقائق التي نتثبت منها» . هذا هو موقف الصحيفة المذكورة من الصورة بالحرف الواحد . اما مغزى الموقف فهو بكل بساطة ان هذه الصحيفة الاسبوعية الدينية المتواضعة كانت أكثر اتزانا وحرصا ورصانة في موضوع الصورة من الاهرام بذاتها ، وهي الصحيفة المحترمة التي لا نعلو عليها صحيفة عربية اخرى منحيث شهرتها ورصانتها وتحفظها وابتعادها عن المغالاة والتهويل . بعبارة اخرى يبدو ان أصحاب المصلحة الاساسية في قصة المعجزة غير متفقين أصلا على مدى صحة هذه الصورة وعلى واقع كونها برهانا حسيا على حدوث المعجزة ، أم انه يفترض فينا ان نصدق ادعاءات الصحيفة الاوسع انتشارا من غيرها لمجرد كونها واسعة الانتشار ونرفض ما تقوله الصحف الاخرى لمجرد كونها محدودة التداول ؟

يبدو لي ان الادعاء بامكان تسجيل ظهور العذراء على «فيلم» عادي وبواسطة عدسات التصوير المعروفة يشكل ، في الواقع ، شططا ما بعده شطط في التفكير، وشطحة من شطحات الخيال البدائية التي لم يسبقنا اليها أحد بعد من غير العرب من محبي العذراء والمؤمنين بامكان ظهورها وبمعجزاتها وذلك من وجهة نظر دينية

---

١ ـ النصوص التي سأناقشها منشورة في الصحف التاليـــة : الاهرام . ٥ ايار ١٩٦٨ ، الانوار ، ٦ ايار و١٢ ايار ١٩٦٨ ، وصحيفة وطني الاسبوعية المصرية الصادرة عن شركة الجرائد المصورة المصرية ، ٥ ايار ١٩٦٨ .

تقليدية بحت . تروي القصص ان العذراء ظهرت في اماكن متعددة من العالم مثل فرنسا والبرتغال والقدس ولبنان ؛ لكن أحدا ، من المراجع الدينية المسؤولة ؛ لم يدع قبل اليوم القدرة على تصوير الظواهر الروحية الخالصة بتسجيل النور الالهي المقدس على الافلام ومن ثم تحميضها وطبعها وعرضها في التلفزيون ونشرها في الصحف ! يفترض ان يكون طيف العذراء ـ من وجهة نظر دينية تقليدية خالصة ـ نوعا من الطاقة الروحية المحض كما ذكر رجال الكنيسة القبطية في بيانهم المنشور في **الاهرام** ، اي ان الطيف اشبه بالنور الالهي الذي لا يدرك بالحواس المادية وانما يشاهد بالقلب والسريرة والبصيرة . او هو مثل النور الذي قال الامام الغزالي ان الله قذفه في صدره بعد طول سؤال . وكل فكرة توحي بأن هذا النور أو هذه الطاقة الروحية هيمن طبيعة المادة او الاشعاعات المادية التي تلتقطها الحواس وتعكسها العدسات وتسجل على الافلام لتحمض وتطبع ليس الا كفرا (من وجهة نظر دينية طبعا) يعود بنا الى تلك الفرق الاسلامية وشبيهاتها في تاريخ المسيحية التي ذهبت الى اقصى الحدود في تشبيه الذات الالهية بالحادثات حتى قالت بالتجسيم أي الاعتقاد بأن الوجود الالهي يتصف بالوجود المادي الواقعي المتحيز في المكان . المروجون لصور معجزة ظهور العذراء وقعوا في سقطة دينية شنيعة من حيث هم لا يدرون لان كل ما لي ں له وجود مادي لا تسجله الحواس ولا تلتقطه العدسات ولا ينطبع على الافلام . المعجزة الحقيقية اذن لا تكمن في ظهور العذراء بحد ذاته لان قلوب المؤمنين والساذجين كانت ، ولا تزال ، مقتنعة بذلك سلفا، وانما تكمن في النجاح الغريب الذي أحرزه فن التصوير في ضاحية الزيتون حيث تمكنت العدسات من اقتناص طاقة لا مادية روحية مطلقة ، على قطعة من المادة هي الفيلم وبواسطة معدات مادية مثل آلات التصوير ! المعجزة هي العبور بهذه السهولة من عالم المادة الى عالم الروح وتحويل الروحاني الى المادي وتطويع المادة بحيث تصبح متقبلة تقبلا تاما وعاديا وطبيعيا للظواهر الروحية الخالصة . لذلك نقترح على المسؤولين اقامة مزار تذكاري للمصور الذي حقق هذه المعجزة ورفع تمثال ضخم له ليحج اليه محضرو الارواح والوسطاء الروحيون من جميع انحاء العالم . كما نقترح عليهم صيانة الفيلم والكاميرا والمعدات الاخرى التي تمت بواسطتها المعجزة لما حل بها من الطاقة الروحية والنور المقدس والبركة الالهية ولا شك ان المؤمنين سيتوافدون من جميع انحاء الارض للتبرك بها .

اما الذين لا تزال الصورة تقلق بالهم ولا يعرفون لها تفسيرا فأقول لهم شيئين : في مساء ليلة صافية اصعد الى سطح البيت ومعك كاميرا مزودة بفيلم . عرض الفيلم بفتح العدسة لفترات زمنية متفاوتة . بامكانك ان تجري هذه التجربة طوال الليل مستعملا عدسات متنوعة وافلام متنوعة الخ.. وبعد تحميض الفيلم (أو الافلام) ستجد في الصور بقعا من الضوء غريبة عجيبة في أشكالها وخطوطها وتشكيلاتها واذا حدث ان كنت من اصحاب الخيال الواسع باستطاعتك ان «ترى» في الصور كل ما تريده ، تماما كما يحدث لمن يتأمل الغيوم المتحركة ويرى فيها

الاشكال والصور التي يريد ان يراها فيها . اجواء الارض مليئة بالاشعاعات الكونية (غير المرئية بالعين المجردة) والشحنات الكهربائية والاضطرابات الكهرومغناطيسية الخ... وكلها تترك آثارها على المواد الحساسة مثل أفلام التصوير الفوتوغرافي . وعلى افتراض ان الصورة التي نشرتها الاهرام حقيقية ، ليس من الضروري انزال العذراء من السماء الى الارض لتفسير بقع الضوء الكبيرة التي ظهرت على الفيلم بعد تحميضه . حتى لو جئنا بمفكر من القرون الوسطى كان سيبحث عن تعليل طبيعي لظهور البقع على الصورة قبل اقحام مريم العذراء والنور الالهي والملائكة والمعجزات والسموات والقبوات في تفسير وجودها وظهورها . يوضح التدقيق في الصورة التي نشرتها الاهرام ومن بعدها الانوار ان البقعة الضوئية الناصعة (اي طيف العذراء حسب الادعاء السائد) الكائنة فوق قبة الكنيسة في الصورة مركزة تركيزا تاما في البؤرة بالنسبة للعدسة (In focus) اما صورة القبة نفسها والكنيسة معها فهي مهتزة أي غير مركزة في البؤرة على الاطلاق (Out of Focus) ومعروف من قوانين الضوء البسيطة انه حين يكون شيئان على بعد واحد من العدسة (الطيف ، وقبة الكنيسة) اذا كان الاول مضبوطا عند البؤرة فينبغي ان يكون الثاني مضبوطا عند البؤرة كذلك وكل ما يخالف ذلك مستحيل لانه مناقض لقوانين الطبيعة الخاصة بالضوء . لذلك لا اعتقد ان الصورة المنشورة حقيقية او تنطبق عل الواقع ولا بد ان فيها خللا اساسيا باستطاعة الاخصائيين الكشف عنه وعن كيفية حدوثه . اما الاحتمال الآخر فيتلخص في ان يكون فن التصوير قد حقق معجزة كما ذكرت .

٢) من الامور المهمة التي تلفت النظر وتدعو للتأمل في هذه التظاهرة الدينية الكبرى نوعية الاجواء التي سادت حين ظهرتالعذراء وشوهد طيفها . وصفت جريدة وطني هذه الاجواء وصفا دقيقا . قالت انه حين ظهرت العذراء :

> «تذكرت بعض السيدات اللواتي تجمعن في الطريق هذا المنظر ، انه منظر مالوف لهن في بعض الصور المتداولة لمريم العذراء ، فيصرخن (دي ستنا مريم العذراء) عندئذ انطلقت أصوات الجماهير قائلة «بركات يا عذراء» . وراح الكل يهلل ويكبر . منظر رائع خلاب بل هو مشهد ديني مثير نابض بالتراتيل والصلوات والدعوات ، هذا يبكي فرحا وذاك يصلي وثالث يسجد ورابع طالبا شفاعة مريم للشفاء ، في هذا الجو انطلقت الزغاريد محيية أم النور مريم العذراء».(وطني ، ص ٢).

ولا يخفى على القارىء المدقق ان هذا الوصف ليس الا وصفا كلاسيكيا لظاهرة الهيستيريا الجماعية التي تجتاح مثل هذه التجمعات من الناس . وتستمر الصحيفة في وصفها للجو المحموم المثير النابض الذي سيطر على جمهور المشاهدين فتقول :

> «علا التصفيق واشتد الصياح والتهليل والتكبير حتى شق عنان السماء (العذراء ... العذراء) انطلقت الحناجر تنشد وترتل وتصلي طوال الليل حتى فجر اليوم التالي ... ترى الشيوخ يجدون في السير

سراعا والعجائز يمدون الخطى خفافا والحبالى يسرعن في خطاهن وكأن قوة روحانية تشد اعوادهن ، أكثر من ٤٠ الفا ترابط في الشوارع المحيطة بالكنيسة منذ الغروب وحتى مطلع الفجر» (ص ٢) .

من منا (مهما كان رزينا ومتزنا) لن «يشاهد العذراء» ، أو لن يخيل اليه بانه يشاهد العذراء ، حين يجد نفسه في مثل هذه الاجواء المحمومة وفي خضم هذا التهليل والتكبير والصياح والعويل الذي يشق عنان السماء ، في الواقع من كان يجترىء ـ في هذا الجو العنيف ـ ان يقول بأنه في الحقيقة لا يرى شيئا ، او ان ما يراه فوق قبة الكنيسة لا يشبه العذراء بل هو شيء آخر ؟ ماذا سيكون مصيره على ايدي المؤمنين الاتقياء المهللين المكبرين ؟ وهنا ينبغي ان نبين ان ما كتب حول هذه الظاهرة يشير الى ان بعض هذه العناصر المشككة المتزنة كانت موجودة بين الجموع الغفيرة اذ ذكرت صحيفة وطني ما يلي :

«واندست وسط هذا الازدحام عناصر تدفعها عوامل ومقاصد بعيدة عن المشاهدة البريئة مما كاد يشوب صفاء المعجزة ويحول دون اجتلاء صورتها الباهرة كما نحب ان يبصرها القادمون من الخارج» . (ص ٣) .

اما مصير هؤلاء المندسين المشككين فقد قررته وزارة السياحة وغيرها من المراجع بعد ان تنبهت الى وجودهم . قالت الصحيفة :

«ومن المنتظر ان تتضافر وزارة السياحة مع الجهات الادارية وغيرها لتنظيم المرور في الشوارع المحيطة بالكنيسة ومراقبة العناصر المفسدة التي تندس بين الجموع بصورة منفرة تشوه بهاء الصورة القدسية» . (وطني ، ص ٣) .

كما اشارت الصحيفة نفسها في موضع آخر الى «اهتمام رجال المباحث والاتحاد الاشتراكي العربي» بصيانة المعجزة من اي تلفيق او كذب او اختلاق (وطني ، ص ٥) .

حاولت اجهزة الاعلام والصحافة المعنية خلق انطباع لدى القارىء بأن الاجماع كان تاما بين الجموع الغفيرة بالنسبة لمشاهدة طيف العذراء . وعلى سبيل المثال وصف احد رجال الكنيسة ظهور العذراء كما يلي :

«ولم يقتصر القبس على فرد أو فئة من الناس وانما بدا كالشمس حينما تشرق على الجميع» . (وطني ، ص ٣) .

غير ان التدقيق في ما نشر حول الموضوع يبين اقوالا اخرى تناقض هذا الكلام وتشير الى ان العكس هو الصحيح . وقد حاول رجال الدين تبرير فقدان الاجماع وتفسيره بمنطقهم الخاص وعلى طريقتهم الخاصة . أي أننا نستدل هنا على انعدام هذا الاجماع من أقوال المسؤولين الدينيين المتناقضة كما يتبين من النص التالي مثلا :

«وقال أحد الآباء ويشاركه في رأيه الكثيرون من رجال الدين بأن

الرؤيا لا تتم بنفس الصورة أو بالوضوح للناس جميعا بل ان الخصوبة الروحية والشفافية الدينية والايمان العميق له دخل كبير في رؤية العذراء مريم ، اذ لوحظ ان من بين الحشد من يرى الصورة واضحة في حين ان البعض الآخر يرى نورا فقط وثالث قد لا يرى شيئا بل هناك شقيقان توأمان كانا يقفان يوم ٩ ابريل سنة ١٩٦٨ وظهرت لواحد منهما كاملة بينما لم ير الثاني الا شعاعا ضئيلا . وقد لوحظ ان مريم العذراء تظهر في وضوح تام وبالصورة الوضاءة كاملة للاطفال لما هم عليه من طهر وشفافية وبعد عن ادران هذه الحياة الدنيا . ومع ذلك فحتى الذين لم تتح لهم الرؤيا فانهم يشاهدون مهرجانا دينيا تنشد فيه الترانيم الروحية وتقام فيه الصلوات ، الجميع وقد انفعلوا بالمشاعر القدسية وباتوا يعللون الامل برؤيتها من لحظة لاخرى، ومع انهم وقوف طوال الليل من الغروب وحتى مطلع الفجر فانهم لم يحسوا فيه بتعب او عناء بل يعودون وقد امتلأت قلوبهم بالراحة والرضاء والايمان» . (وطني ، ص ٢) .

وواضح من هذا الكلام ان ظهور القبس قد اقتصر على فئات وافراد من الناس «ولم يبدُ كالشمس التي تشرق على الجميع» . اما الذين لم يشاهدوا العذراء فلم تذهب جهودهم سدى لانهم يكونوا قد اشتركوا في مهرجان ديني ضخم وانفعلوا بشتى العواطف والاحاسيس وشاركوا في هذه الاجواء المحمومة ، كما انه واضح من الكلام نفسه ان المشترك في المهرجان يرى عمليا ما يريد ان يراه بسبب فعل اسقاط أحواله النفسية النابضة على العالم الخارجي وظواهره ، ولذلك لا يتوقع من المراقب المحايد ان يرى شيئا . ومن هنا كانت هذه الاشارة الخاصة الى الاطفال باعتبارهم القادرين وحدهم تقريبا على رؤية طيف العذراء بوضوح تام اذ انا نعلم جيدا مدى قابلية الاطفال للتأثر السريع بالاجواء التي تحيط بهم ومقدرتهم الباهرة على اسقاط صور مخيلتهم وأحوالهم النفسية على العالم الخارجي ، ومدى خصوبة خيالهم الذي لا تحده حدود ومقدرتهم على التصرف وكأن محتويات مخيلتهم هي حقائق واقعة حولهم . هذه الاقوال على لسان أصحاب المصلحة الاساسية في قصة المعجزة تناقض بوضوح ما قيل من قبلهم أيضا ومن قبل الصحف ووسائل الاعلام المروجة لها حول «ظهور العذراء للجميع» وانها «بدت للكل» فهللوا لما راوه وكبروا ، كما نجد في النص التالي مثلا :

«فبدت مريم العذراء في نورها السماوي أكثر وضوحا وضياء عندئذ تأكد الجمع بأن الفتاة التي أمامهم هي من غير شك مريم العذراء» . (وطني ، ص ٢) .

ومما يعزز هذا المنحى في التفكير حول الملابسات الغامضة التي احاطت بحادثة معجزة الظهور قصة أوردتها الصحف عن مواطنة اسمها مارسيل ادعت ان العذراء زارتها في منزلها ثم ظهرت «رغاوي» على فم ابنها وبمسح الفم بمنديل انطبعت عليه صورة كف وفي وسطه صليب (الاهرام ، ص ٣) .

«في اليوم التالي أذاع البابا تكذيبا قاطعا لهذه القضية ، بينما أيد باقي القصص الاخرى .. مع ان لجنة التحري التي شكلها البابا كانت قد قبلت هذه القصة على علاتها باعتبارها نوعا من الايمان» . (الاهرام ، ص ٣) .

وتستمر الاهرام في سرد أحداث قصة مارسيل والبابا والعذراء فتقول على لسان المتكلم الرسمي باسم الكنيسة القبطية في المؤتمر الصحافي المذكور بأن التحري الاضافي بيّن ان قصة المنديل مختلقة وذلك كما يلي :

«واعادت اللجنة النظر في رواية السيدة مارسيل ، فتبينت فيها ثغرات من بينها – قالت المواطنة ان شباك الحجرة فتح فجأة بعنف حتى كاد ينكسر ، كأن عاصفة قد هبت .. في حين ان ظهور العذراء لا يأتي كعاصفة مدمرة وانما كنسمة رقيقة .. كما ان ظهورها – كروح أو طيف – لا يتطلب فتح الشباك. الدم الموجود في المنديل غير حقيقي، لان مثل هذا الدم لا يظهر الا بطرد روح نجسة من نفس انسان . ورغم كل هذا فان البابا لم يقطع بالتكذيب ، وانما حذر المؤمنين من تصديق كل ما يقوله الناس .. وتجري الآن ابحاث معملية على المنديل لمعرفة الحقيقة» . (الاهرام ، ص ٣) .

ونلاحظ هنا ان هذه النصوص تتضمن أقوالا متناقضة اذ يقولون لنا ان البابا أذاع تكذيبا قاطعا لحكاية المنديل ومن ثم يخبروننا بأن البابا لم يقطع بتكذيب الحكاية على افتراض انه ينتظر نتائج الابحاث المختبرية على المنديل ! ! هل أصيب العقل العربي بمس أم ماذا ؟

أوردت جريدة وطني قصة المنديل على نحو يختلف قليلا في التفاصيل عما نشرته الاهرام اذ ذكرت وطني ان العذراء طبعت يدها على المنديل وظهرت في وسط اليد علامة الصليب . (وطني ، ص ٥) . ثم علقت وطني على حكاية المواطنة مارسيل بما يلي :

«والحقيقة في أمر هذا المنديل هي ان السيد عادل طاهر وكيل وزارة السياحة أوفد الاستاذ وليم فريد مدير الشؤون العامة بالسياحة للتحقق مما روى عنه ، وقد تأكد سيادته ان الواقعة غير صحيحة بالمرة . كذلك اهتم للامر رجال المباحث والاتحاد الاشتراكي العربي . وتبين لهم اختلاق قصة المنديل .. أما رواية ظهور العذراء لها فهي تكذب نفسها بنفسها ، فالعذراء لا تفتح النوافذ ، ولا تدخل في عاصفة ، وانما تخترق الجدران والحجب ، وتظهر في هدوء وسلام كما ظهرت في فرنسا والبرتغال والقدس وفي كنيسة ضاحية الزيتون أخيرا» . (وطني ، ص ٥) .

اننا لم نكن على علم سابق بأن وكلاء وزارة السياحة في الجمهورية العربية المتحدة ورجال المباحث والمسؤولين في الاتحاد الاشتراكي العربي اختصاصيون

في تمحيص المعجزات والاحداث الخارقة وفي التمييز بين المختلق والحقيقي منها ! ؟ ونحن نتوجه بالشكر للسيدة العذراء لانها كشفت لنا هذه المهارة الفريدة والدراية الروحية التي يتمتع بها هؤلاء الرجال بحكم مناصبهم ومسؤولياتهم الرسمية . اما لماذا ينبغي علينا ان نفترض بأن العذراء لا تفتح النوافذ فهذا سر لم يوضحه بعد القيمون على امور المعجزة وتفسيراتها وايديولوجيتها .

٣) ذكرنا ان اعتقاد الناس بحدوث المعجزات والعجائب والخوارق امر شائع ومعروف ، كما ذكرنا ان الامر الذي يثير الدهشة حقا بالنسبة لقصة ظهور العذراء في القاهرة هو تبني دولة تقدمية متحررة ، بصحافتها واجهزتها ووزاراتها ومسؤوليها ، هذه القصة والترويج لها . الامر الذي لا يليق ابدا ببلد يعتبر نفسه سائرا على طريق الاشتراكية والتصنيع واعتماد المنهج العلمي في التنظيم والتخطيط وفي مواجهة تحديات العدو والتغلب على الازمة الرهيبة التي خلفتها هزيمة حزيران الماضي . ومن الامثلة على الترويج الاعلامي للمعجزة ما يلي :

«ومع صباح اليوم التالي كانت الجموع قد تفرقت وكان النبأ قد سرى سريان البرق بين سكان القاهرة ثم انتقل الى بلاد القطر كله ، وحملته وكالات الانباء للشرق والغرب واذاعته الصحف والمجلات الغربية والاذاعات المختلفة ومحطات التلفزيون في الخارج» . (وطني ، ص ٢) .

وتجلى الاحتضان الرسمي للهوس الديني الذي اجتاح هذه الاعداد الكبيرة من ابناء الشعب في أمور عديدة ذكرنا بعضها . غير ان الامر لم يقف عند هذا الحد وانما تعداه من ظاهرة الهيستيريا الدينية الى استنتاجات سياحية وسياسية ترتبط بالاوضاع العربية القائمة بعد الهزيمة . وفيما يلي أمثلة عما اعنيه . اوردت صحيفة وطني الاخبار التالية حول المغزى السياحي للمعجزة :

«اهتم السيد شعراوي جمعة وزير الداخلية بمعجزة ظهور العذراء بكنيسة الزيتون ، وعقد اجتماع حضره السيد سعد زايد محافظ القاهرة ودار البحث حول تنظيم المرور بمنطقة الكنيسة وتطهيرها مما لا يتفق مع المكانة الروحية لها باعتبارها ستغدو مزارا عالميا مقدسا ...» (ص ١) .

«وكتبت وزارة السياحة تقريرا هاما ومفصلا عن ظهور العذراء وارسلته الى جميع عواصم العالم .. واصبحت انباء ظهور العذراء الواضح المتكرر في الكنيسة تحتل مكانا عالميا في جميع عواصم اوروبا والشرق الاوسط وارسلت السفارات الاجنبية في القاهرة تقارير هامة عن ظهور السيدة العذراء الى بلادها ..» . (ص ١) .

«وكان الاستاذ عادل طاهر وكيل وزارة السياحة قد عهد الى الاستاذ وليم فريد مدير الاستعلامات بالوزارة بمتابعة ظهور العذراء بالكنيسة وموافاته بأنبائها ، وذهب الى هناك عدة مرات وكتب تقريرا بما شاهده» . (ص ٣) .

وفي المؤتمر الصحفي الذي اشرنا اليه مرارا طرح احد الصحفيين السؤال التالي : «وهل هناك مشروعات لتحويل ضاحية الزيتون الى منطقة سياحية ؟» فأجاب الانبا صموئيل (المتحدث الرسمي) :

«ان هذا البيان بداية طيبة لهذه المنطقة ، فهو اعتراف بأن هذا المكان أصبح مكانا مقدسا .. وستعد المشروعات اللازمة لاقامة المزارات والتذكارات القدسية فيه» . (الاهرام ص ٣) .

ولتتضح الرغبة العارمة لدى القيمين على المعجزة لتحويل ضاحية الزيتون الى منطقة سياحية (مهما كان الثمن) ليس من الضروري التعمق في دراسة الاقوال التي استشهدت بها اذ ان الرغبة واضحة واكثر بكثير مما يلزم او مما هو لائق .

اما المغازي السياسية المتضمنة في هذه التظاهرة الدينية الكبرى فنجدها في مقاطع عديدة مما كتب حول ظهور العذراء وعلاقته بتصفية آثار العدوان وتحرير الاراضي العربية المحتلة . ابرزت الاهرام العنوان التالي في صفحتها الثانية : «ظهور العذراء يشير بأن الله سيكون في نصرتنا وان السماء لم تتخل عنا» . اي بعد كل الذي حدث لا يزال يطلب من العرب ، من اعماق قلوبهم ، استجداء النصر من السماء وشحذه من عنده تعالى عوضا عن ان يطلب منهم الاعتماد الكلي على انفسهم وعلى تصميمهم وروحهم الكفاحية بدون اية تعزية او مؤاساة أو اي أمل بمساعدة خارجية ان كانت من السماء او من هيئة الامم ، لا فارق في ذلك . وجاء في المؤتمر الصحفي الحافل التعليل التالي لظهور العذراء في هذا الوقت بالذات وفي مصر نفسها :

« فقد قلنا ان القديسين والشهداء يظهرون للمؤمنين في وقت الشدة لمساندتهم وشد ازرهم . ولذلك جاءت العذراء لشد أزر الشعب المصري المؤمن المبارك بنص الكتاب المقدس ، في الشدة أو الازمة التي يمر بها الآن وتبصيره بأن الله لم ينس وعده لهم بأنهم شعب مبارك لديه ... ودعوة أبناء مصر الى التمسك بأيمانه وعقائده في هذا الوقت بالذات ، الذي تنتشر فيه دعوات الالحاد واصوات الكفر وصرخات الابتعاد عن الله وعن الايمان ... ونحن لا ننسى حتى الآن ذلك الانسان الذي ارسل الى الفضاء وعاد ليقول انه بحث عن الله في السماء فلم يجده !» (الاهرام ، ص ٣) .

واضح من هذا الكلام ومن التدبير الكامن خلفه ان العذراء لم تظهر لتدعو الشعب العربي في مصر للتمسك بثورته وتعميق اشتراكيته والمضي قدما على الطريق التقدمية المكافحة للرد على التحدي الاسرائيلي بل جاءت لتطلب منه الاستمرار بالتمسك بالعقائد البالية المتوارثة والايديولوجية الغيبية المتسلطة على العقول ، اي مجابهة المستقبل بالارتداد الى الوراء بدلا من الاندفاع الى الامام ، كما ان عملية الغمز والاتهام الموجهة الى الاتحاد السوفياتي ورواد فضائه جلية كل الجلاء . ويبقى ان نستفسر عن القديسين الذين ظهروا للشعب الكوبي والشعب

الفيتنامي في وقت الشدة وفيما اذا كان لهذا الظهور أي علاقة بالانتصارات الكبيرة التي حققها الشعبان ضد الغزو الاستعماري ، أم ان معدن أمثال هذه الشعوب هو من معدن الابطال ولا حاجة بها للقديسين وللغيبيات وللشهداء الدينيين لكي تفلح في دنياها وتنتصر في معاركها ؟

مثال آخر عن المغازي السياسية التي استنتجت من حكاية ظهور العذراء القول التالي للانبا جريجوريوس في المؤتمر الصحفي المذكور حيث قال عن هذا الظهور بأنه :

«بشير طيب وعلامة سماوية بأن الله معنا ولم يتركنا ... نحن نسمع منذ يونيو الماضي ان الله تخلى عنا ، ولولا هذا ما وقعت النكسة ... ولكن هذا الظهور وقد تم علنا للآلاف ، يعني ان الله معنا وانه سيكون في نصرتنا ، وليشعر الكل بأن هذه الازمة طارئة فقط وان السماء ما زالت في نصرتنا ... كما ان هذا الظهور قد يعني ان السيدة العذراء لا ترضى عما ارتكبه ويرتكبه اليهود في الاراضي المقدسة بمدينة القدس .. وان ما يقع هناك قد احزنها وهي حامية الارض المقدسة ، فجاءت لتعلن للبشر غضبتها وحزنها وتدعو لتخليص القدس من مغتصبيها» . (الاهرام ، ص ٣) .

هل يفترض في العذراء ان تنزل بنفسها من السماء ليدرك العرب ان تحرير القدس وجميع الاراضي المحتلة معها ضرورة قومية وحيوية قصوى ؟ أم اننا نسينا أن موضوع التحرير هو تحصيل حاصل ولا يحتاج الى دعم سماوي أو تفسير اعجازي أو تذكير مريمي ؟

وبهذا الصدد السياسي صرح الاب عيروط ان الظهور الاعجازي للعذراء قد اقترن قديما وفي كل مرة برسائل معينة املتها او اوحت بها للذين ظهرت لهم . ثم حدد الاب رسالة العذراء في هذا الظهور بقوله : «ولهذا ارادت بظهورها ان تعوض الذين حالت ظروف العدوان دون زيارتهم للاراضي المقدسة ببيت المقدس عن هذا الحرمان» . (وطني ، ص ٢) . واضافت صحيفة وطني قائلة :

«ويفسر بعض رجال الاكليروس ظهورها بمدلولات عدة هي : ظهرت مريم العذراء لشعب مصر لتعوض الحجاج المصريين عن حرمانهم من زيارة بيت المقدس بعد ان اغلق العدوان الابواب في وجوههم . ظهر لهم النور السماوي لانهم حرموا من نور القيامة المجيد فأحسوا بالعزاء يثلج ويطمئن نفوسهم» . (ص ٢) .

ترى هل يحتاج العرب اليوم الى العزاء والاطمئنان والحديث الذي يثلج الصدر أم الى النقد والرفض والقلق وكل ما يلهب لصدر في مواجهة الاحتلال والتحديات المميتة المحيطة بهم ؟

وأخيرا قال الانبا جريجوريوس ، اسقف الدراسات العليا والبحث العلمي (كذا !) ، في المؤتمر الصحفي اياه :

«لعل هذا الظهور بشير خير وعلامة سماوية من الله على ان الله

معنا وسيكون في نصرتنا ، ولكي ترتفع الروح المعنوية في شعبنا فهي أزمة طارئة في طريقها للزوال ، ان العذراء ـ بعد ان استولى اليهود على الاماكن المقدسة في القدس ـ يحزنها ما جرى هناك ، فهذا الظهور هنا علامة من السماء على ان الله لا يرضى عما يحدث في القدس ، وان النصرة ستكون لنا باذن الله» . (وطني ص ٢) .

وبعكس هذا الكلام تماما ينبغي ان يكون واضحا لكل عربي ان الازمة التي خلقتها الهزيمة ليست أزمة طارئة على الاطلاق . انها أزمة مصيرية جوهرية تهدد الكيان العربي بأسره وعلى العرب اعداد انفسهم لمواجهتها لا باعتبارها أزمة طارئة أبدا وانما باعتبارها معضلة ستستمر وتتفاقم وتهدد وتتحدى وتسحق ، وكل تصور للازمة على غير هذا الوجه للتخفيف من خطورتها وحدتها ليس الا مخادعة ومجاملة فارغة وتضليل . وبعكس كل ما قاله الانبا جريجورجيوس لا المعجزات ولا ظهور العذراء ولا حلول البركة على شعب مصر سترفع معنويات الشعب العربي حقا وتعيد له ثقته بقياداته الحالية . لان الشيء الوحيد الذي سيحقق مثل هذه النتيجة (وكدت أقول هذه «المعجزة») هو السير السريع على طريق النصر الواضح الذي لا لبس فيه على العدو الغازي .

٤) يبدو لي ، بكل صراحة ، ان المستوى الفكري والثقافي والعلمي الذي يعمل عليه جهاز الاكليروس في الكنيسة القبطية المصرية منخفض جدا ولا يتصف أبدا بالرصانة والتحفظ والشعور بالمسؤولية الفكرية في معالجة الامور ومداراتها . لقد اتضحت لي هذه الحقيقة بعد التدقيق في تصريحات رجال الاكليروس وبياناتهم التي ملأت الصحف بمناسبة معجزة ظهور العذراء . وفيما يلي أمثلة توضح ما أعنيه وتؤيده :

أ) عقد اجتماع وطني حافل في كنيسة المعلقة في مصر القديمة حضره البابا كيرلس السادس وعددا من الاكليروس بينهم نيافة الانبا صموئيل والانبا جريجوريوس ، اسقف البحث العلمي والدراسات العليا ، كما حضره السيد عبد المجيد فريد ، الامين العام للاتحاد الاشتراكي العربي بمحافظة القاهرة . ألقى الانبا صموئيل كلمة في هذا الاجتماع شدد فيها على «حقيقة تاريخية وعلمية ثابتة» وهي ان جبل المقطم كان ، أيام الفاطميين ، في موضع غير موضعه الحالي لكن الخليفة طلب من احد بطاركة الكنيسة القبطية ازاحة جبل المقطم من موضعه القديم الى حيث هو الآن ، وبطبيعة الحال امتثل البطرك لامر الخليفة ونفذ حالا ما طلب منه بصورة اعجازية خارقة . وفيما يلي النص الحرفي لما ذكره الانبا صموئيل حول معجزة نقل جبل المقطم وكل ذلك في خطاب شبه رسمي وأمام مندوب الاتحاد الاشتراكي العربي :

«أما معجزة نقل جبل المقطم فقد جرت على يد أحد الآباء البطاركة القديسين حينما أراد أحد الوزراء اليهود ان يدس لدى الخليفة المعز لدين الله الفاطمي ليثير فتنة عنصرية اذ زين له ان يطلب من بطريرك

الاقباط ان ينقل جبل المقطم الذي كان يجثم على صدر القاهرة في ذلك الوقت ، وتذرع الوزير اليهودي في طلبه هذا بأن هناك آية يرددها رجال الكنيسة القبطية تنص على انه «اذا كان لديك ايمان مثل حبة الخردل تقول للجبل انتقل فينتقل» . ودعا الخليفة البطريرك وتحدث اليه في امر هذه الآية ثم طلب اليه ان ينقل جبل المقطم . وعكف البطريرك على الصلاة ثم قصد وجموع من شعبه الى مشارف الجبل وصلوا صلاة حارة جرت بعدها معجزة نقل الجبل التي دونتها كتب التاريخ . وتحول الشر الذي اراده الوزير اليهودي الى خير . وفوتت عليه العناية الالهية مقاصده الخبيثة باثارة فتنة عنصرية . وعقب نيافة الانبا صموئيل على هذه المعجزة بأن اليهود دائما يسعون بالفتنة والتفرقة واثارة العنصرية البغيضة قديما وحديثا ، ولكن التمسك بالايمان والقيم الروحية كما جاء في الميثاق وفي بيان ٣٠ مارس كفيل بالقضاء على تلك المحاولات» . (وطني . ص ٤) .

ونحن نقترح على البطاركة الكرام ، في هذه المناسبة ، حمل جبل المقطم باسرع ما يمكن ووضعه مباشرة فوق غرفة العمليات الحربية الاسرائيلية اثناء اجتماع هيئة أركان الحرب العدوة ، ربما كان في ذلك نفعا وافادة للقضية العربية عامة ولقضية تصفية آثار العدوان على وجه التخصيص .

ب) طرح احد الحاضرين في المؤتمر الصحفي المذكور سؤالا ذكيا وهاما على هيئة الاكليروس هذا نصه :

«يقول الذين رأوا العذراء في كنيسة الزيتون انها تشبه تماما الصور التي يرونها منتشرة في الكنائس ومنازل المسيحيين ... والمعروف ان هذه الصور استوحاها الفنانون من الخيال . فهي غير صحيحة . وبالتالي فقد يكون ما رآه الناس غير حقيقي» . (الاهرام ، ص ٢) .

وجاء الجواب على النحو التالي :

«حقيقة ان صورة السيدة العذراء المتداولة الآن اغلبها استوحاها الفنانون من الخيال ... ولكن بالرغم من ذلك فانهم جميعا وبلا استثناء ، استوحوا أو اضافوا الى صورهم الملامح الحقيقية لوجه العذراء ... وهذه الملامح الحقيقية موجودة في الصورة التي رسمها بيده القديس لوقا الانجيلي .. (التي) ما زالت موجودة حتى يومنا هذا في القدس .. معنى هذا ان صور العذراء الموجودة حاليا حقيقية وملامحها منقولة من الصورة الاصلية التي رسمها لها منذ اكثر من ١٩٠٠ سنة القديس لوقا الانجيلي» . (الاهرام ، ص ٢) .

نلاحظ في هذا الجواب أولا ان مطلعه لا ينسجم مع خاتمته ، بدأ الانبا الاجابة بقوله ان «صور السيدة العذراء المتداولة الآن اغلبها استوحاها الفنانون من الخيال» وانتهى جوابه بقوله العكس ، اي «ان صور العذراء الموجودة حاليا

حقيقية وملامحها منقولة عن الصورة الاصلية» . ثانيا ، وجدت عند الرجوع الى المراجع العلمية المعتمدة ان كل ما قاله الانبا عن صور العذراء لا أساس له من الصحة على الاطلاق ولا يستند الى أي سند تاريخي ثابت أو حجة علمية قائمة ولا يتعدى كونه من باب الاساطير والحكايات الدينية التي ينسجها الخيال . رجعت الى عمل الدكتور «شاف» ، «تاريخ الكنيسة المسيحية» في ثمانية أجزاء (١) ، وتبين من هذا المرجع (المجلد الثاني صفحة ٢٨١ وما بعده) ان كل ما قيل حول وجود صورة اصلية للعذراء من رسم القديس لوقا الانجيلي هو كلام عار عن الصحة كليا . وان كان القديس لوقا قد رسم العذراء حقا فان هذا الرسم اندثر وزال ولا نعرف عنه شيئا اليوم في دراسات تاريخ الديانة المسيحية وعلوم الآثار . ويقول المرجع المذكور ان رسوم وصور العذراء الاولى لا تعود حتى الى القرن الاول بعد ميلاد المسيح بل الى القرن الثالث . وفي أحسن الاحوال ، وهذا احتمال ضعيف، انها تعود الى القرن الثاني بعد الميلاد . ولا نعتقد ان وجود مثل هذه الصورة الثمينة الهامة في القدس ، حسب ادعاء الانبا ، كان سيخفى على علماء الآثار وعلى دارسي تاريخ الكنيسة ومؤرخي الديانات . لو كان لهذه الرواية الخيالية عن وجود صورة اصلية للعذراء أي نصيب من الصحة لوجدنا ذكرا لها أو اشارة الى وجود الصورة الاصلية المزعومة في أبسط المراجع التاريخية الدينية واكثرها تداولا .

وينبغي ان نذكر بهذا الصدد أمرا معروفا وهو ان صور العذراء وتماثيلها في اوروبا تشبه ملامح النساء الاوروبيات . وفي المكسيك تشبه بوضوح ملامح السيدات المكسيكيات ، وفي افريقيا تشبه العذراء النساء الافريقيات وتتصف بملامح زنجية . أي ان كل جماعة ترى صورة العذراء على صورتها هي . ولا ضير في ذلك لان تصوير العذراء ليس الا رمزا دينيا لا يفترض فيه التقيد بأي حقيقة تاريخية . كما يتضح من ذلك ان كل انسان ظن انه شاهد العذراء فوق قبة الكنيسة في ضاحية الزيتون في القاهرة قد شاهد في الواقع صورة العذراء التي اعتاد عليها سابقا في تربيته الدينية وبيئته الاجتماعية . وحتى لو افترضنا جدلا ان صورة العذراء المتداولة تشبه في الواقع ملامح مريم أم المسيح فان هذا لا يعني على الاطلاق ان الجموع المحتشدة حول كنيسة الزيتون قد شاهدت ام المسيح بنفسها وانما يعني فقط ان الجموع اسقطت الصورة التي تحملها في مخيلتها عن مريم العذراء على العالم الخارجي واحداثه .

ج) قال احد المطارنة في المؤتمر الصحفي :

«للسيدة العذراء قدسية لا يختلف فيها اثنان .. فهي الام القديسة التي حبلت وولدت بروح الله وبدون زرع بشري والكل يؤمنون بقدسيتها على نفس الدرجة ..» (الاهرام ، ص ٣) .

---

1 — Schaff, Philip, **History of the Christian Church,** Wm. B. Erdman's Publishing Co. Michigan, U.S.A.

يبدو لي ان مغزى هذا الكلام المبطن هو الاشارة الى ان معجزة ظهور العذراء لا تهم المسيحيين فحسب وانما تشمل الشعب المصري المسلم بأسره بسبب المكانة الخاصة التي تحتلها العذراء في الدين الاسلامي . وقد اشارت صحيفة اخرى الى ذلك جهارا بقولها : «ولا يقتصر ظهورها على المسيحيين او على طائفة منهم فحسب بل شملت جميع العقائد والطوائف والاديان على السواء» (وطني ، ص ٢) . هذا كلام عام مبهم وميزته المجاملة والمسايرة لا اكثر . الواقع هو ان الاختلاف حول مكانة العذراء وقدسيتها قائم بين المسيحيين انفسهم كما هي الحال مع البروتستانت . وهو قائم ايضا بين الاسلام والمسيحيين اذ ان الدين المسيحي يعتبرها أم الله كما هو معروف وهذا عين الكفر بالنسبة للمسلمين . وليس من الامانة الفكرية أو الدينية بشيء التغاضي عن هذه الفروقات والخلافات الاساسية في قضايا العقائد الدينية لانها . بالنسبة للمؤمنين ، أمور جوهرية وخطيرة جدا . ومما يثير الدهشة في كل ما يتعلق بما قيل وكتب عن ظهور العذراء ان ذكرها لم يرد ولو مرة واحدة بصفتها «أم الله» وهي اهم صفة تتحلى بها عند المسيحيين ومن هنا تأتي مكانتها الرفيعة وقدسيتها وشفاعتها بالنسبة لهم . في الواقع ان كون العذراء أم الله موضوع أساسي جدا في العقيدة القبطية اذ ان الكنيسة القبطية تقول بعقيدة الطبيعة الواحدة ليسوع المسيح وهي الطبيعة الالهية ، ويتمسك الاقباط بهذا الايمان ضد المسيحيين المؤمنين بعقيدة الطبيعتين القائلة بأن المسيح انسان واله في آن واحد ، وضد النسطوريين المشددين على طبيعته الانسانية . وبسبب الحاح الكنيسة القبطية على طبيعة المسيح الالهية الواحدة تكتسب مريم العذراء أهمية دينية قصوى عندهم لانها تكون عندئذ أم الله بكل معنى الكلمة وليس امه بالنسبة لطبيعته الانسانية أو الناسوتية فحسب . انها امه بالوهته المتجسدة بالتمام والكمال . ولا اعتقد ان هيئة الاكليروس القبطية كانت امينة لعقائدها ولموقفها الديني الاساسي ومخلصة مع نفسها ولكنيستها وتراثها الروحي حين حذفت من الوجود حقيقة العذراء القائلة بأنها أم الله في كل ما كتب وقيل حول المعجزة . لقد وصف رجال الاكليروس العذراء بشتى أوصافها ونعوتها التقليدية ولكنهم ساوموا وهادنوا وتنازلوا في أهم ميزة تمتاز بها العذراء في عقيدتهم بتجاهلهم انها أم الله . وبالنسبة لي شخصيا ان فقدان الامانة على هذا الشكل كاف وحده لافساد كل ما قالته الكنيسة القبطية حول معجزة ظهور العذراء أو غيرها من الموضوعات .

د) قال أحد المطارنة المشتركين في المؤتمر الصحفي ما يلي عن التعليل العلمي لظهور العذراء :

> «أما من الناحية العلمية ، فقد ثبت ان لكل انسان «اثيريته» التي لا تمحى من الوجود والتي يمكن تجسيدها في أي وقت على شكل ذرات اثيرية تأخذ الصورة المتكاملة للانسان .. فمثلا تمكن العلم من تصوير عشرات الرجال أو النساء الذين توفوا منذ مئات السنين واذا كان ذلك يحتاج الى آلات واجهزة اليكترونية معقدة بالنسبة للانسان

العادي ، فاعتقد انه لا يحتاج الى كل هذا بالنسبة للقديسين والشهداء .. بل يكفي الايمان» . (الاهرام ، ص ٣) .

ليس من الضروري ان يكون الانسان عالما طبيعيا متبحرا او اخصائيا في الالكترونيات و «الاثيريات» ليتبين ان هذا الكلام هراء بهراء وهو اتعس من الخرافات والخزعبلات واخطر منها لانه يأتي باسم العلم وبلغة تبدو عليها صفة الرصانة وعلى لسان رجل دين مسؤول وكبير في صحيفة مثل صحيفة الاهرام . عار على العقل العربي في النصف الثاني من القرن العشرين ان يردد هذا الكلام الفارغ عن «اثيرية الانسان التي لا تمحى من الوجود والتي يمكن تجسيدها في اي وقت» وهذا التخريف عن «تصوير رجال ونساء ماتوا منذ مئات السنين» . كل ذلك باسم العلم وفي مؤتمر صحفي رسمي وبرعاية دولة تقدمية وفي بلد اشتراكي وبعد هزيمة مريعة كان من اسبابها المستوى العلمي المنخفض جدا في سائر ارجاء الوطن العربي . بما اننا استطعنا ، عن طريق الايمان والقديسين والشهداء ، تحقيق ما لا يستطيع الآخرون تحقيقه الا عن طريق العلم الحديث والآلات والاجهزة الالكترونية المعقدة فما علينا الا ان نترك هذه الالات والاجهزة لموشي دايان وجماعته ونندار لقديسينا وشهدائنا وروحانياتنا وغيبياتنا فنصل الى ذات النتيجة التي وصلوا اليها ! ! أهذا هو الارشاد الثقافي والجماهيري الذي يحتاجه الشعب العربي بعد الهزيمة ؟

أما بالنسبة لمعجزات الشفاء التي قيل الكثير عنها وعن حدوثها بمناسبة ظهور العذراء فان تعليلها العلمي معروف وبسيط . اذ من المعروف ان فئة كبيرة من أنواع العجز التي يعاني منها الانسان ، مثل بعض انواع العمى والصمم والشلل الخ . . . لا ترجع الى اي خلل عضوي في جسم الانسان وانما تكون ناتجة عن عوامل شعورية وعاطفية ونفسية . وتسمى هذه الانواع من العجز بالامراض «النفسية ــ الجسيمة» (Psycho - somatic) . وحين يقول المروجون لمعجزات الشفاء ان فلان كان مصابا بعلة عجز الطب عن شفائها ، ان فحوى هذا القول لا يتعدى الاقرار بأن الاطباء لم يجدوا اي خلل عضوي او فيزيولوجي في أعضاء المريض يؤدي الى حدوث هذه العلة أو العارض ، أو ما شابه هذا الاقرار . غير ان الاقرار بذلك لا يعني ان العلة لا ترجع الى أسباب نفسية غير عضوية قادرة على التأثير تأثيرا مباشرا وسلبيا على أعضاء الانسان . وسجلات العلاج النفسي مليئة بالامثلة عن العلل والامراض والعوارض التي «عجز الطب عن شفائها» ولكن تمكن الطبيب النفساني من معالجتها وشفائها ، ونذكر هنا ان الهزات العاطفية العنيفة كثيرا ما كانت ترافق عملية الشفاء هذه أو تسبقها بقليل .

لنتصور انسانا مشلول اليد ، مثلا ، لاسباب لم يتمكن الطب من تحديدها ، اي لاسباب غير عضوية . وعوضا عن معالجته عند الاخصائي لنقترح عليه الذهاب الى مكان المعجزة حيث تتم عجائب الشفاء للكثيرين غيره في اجواء نابضة مشحونة بالعواطف ومحمومة الى أقصى الحدود . بعد ذلك ليس من العسير ان نتصور كيف يمكن ان تتولد في نفس هذا الانسان هزة انفعالية قوية او صدمة عاطفية

تكون بمثابة متنفس للمشكلة النفسية الدفينة التي يعاني منها والكامنة خلف شلل يده فيحقق بذلك ما كان سيحققه تحت اشراف الطبيب الاخصائي في هذا النوع من الامراض فيذهب عنه الشلل أو تظهر عليه دلائل التحسن المفاجيء . حوادث الشفاء هذه لا تمت الى المعجزات والخوارق بشيء ان هي حدثت في المستشفى تحت اشراف الطبيب النفساني أو في حضرة كاهن أو ساحر يدعي القدرة على شفاء الناس أو عند مزار ديني يؤمه الناس أو بين مجموعة من المؤمنين تنتظر ظهور العذراء . وعلى كل حال لقد كتبت دراسات علمية عديدة باللغات الاجنبية في تفسير هذا النوع من الشفاء وباستطاعة القارىء الرجوع الى بعضها . ولم ابغ من ذكر موضوع الشفاء المفاجيء على هذا النحو المقتضب الا الاشارة الى ان ما يسمى بمعجزات الشفاء ليست أحداثا خارقة عجز العلم عن تفسيرها كما يظن البعض او كما قال القيمون على امور معجزة العذراء في القاهرة . بعبارة أخرى ، متى عرف السبب زال العجب وظهرت الحقيقة العلمية لمن تهمه الحقيقة العلمية .

واخيرا وليس آخرا حصد العرب العواقب المفجعة لهذه الهيستيريا الدينية التي حملت لواءها الصحافة ووسائل الاعلام وروجت لها . اوردت وكالة «يونايتدبرس» النبأ التالي من القاهرة :

> «نفى رؤساء الكنيسة القبطية في مصر اليوم «الاشاعات» عن ظهور السيدة العذراء مرة اخرى ، بعد ان توفي ١٥ شخصا دوسا تحت الاقدام الليلة الماضية عندما تدفق جمهور كبير على ضاحية شبرا اثر تردد اشاعة عن ظهور جديد هناك . وكان أكثر القتلى من الاولاد ممن تتراوح أعمارهم بين التاسعة والحادية عشرة بالاضافة الى اثنين من المسنين ... وقالت الشرطة ان ثلاثين شخصا على الاقل اصيبوا بجراح وتولت السلطات اغلاق الكنيسة الخ..» (النهار ، ٢١ ـ ٥ ـ ١٩٦٨) .

اي كانت نتائج هذه المسرحية الدينية المحمومة مأساة راح ضحيتها عبثا نفر من الاطفال الابرياء والمواطنين الطيبين الساذجين الذين لن تفتدي دمهم الا دموع الامهات والآباء وأحزان الاصدقاء . فهنيئا ومريئا بهذه المأساة المفجعة لانصار العذراء والمعجزات والسياحة والتعزية الروحية بضياع القدس ، ومرحى لمخرجي أمثال هذه المسرحيات ، والثناء على مروجيها في اجهزة الاعلام والوزارات ، وشكرا للكنيسة القبطية على نفيها الاخير لظهور العذراء وللسلطات لاغلاقها الكنيسة بعد فوات الاوان ، اي بعد ان وقعت الواقعة ومات من مات وجرح من جرح وديس من ديس من الاطفال تحت الاقدام .

التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر

صدر في سلسلة منشورات العيد المئوي للجامعة الاميركية في بيروت مجلد يجمع المحاضرات التي القيت في الجامعة نفسها عام ١٩٦٧ حول موضوع «الله والانسان في الفكر المسيحي المعاصر» (١) . يجمع هذا الكتاب آراء وتحليلات عدد لا بأس به من رجال الدين المسيحي والمفكرين المسيحيين الذين حضروا من اوروبا الغربية والولايات المتحدة للمشاركة في سلسلة المحاضرات المذكورة بمناسبة احتفال الجامعة الاميركية بعيدها المئوي . كما اشترك عدد من المسيحيين العرب في المؤتمر بالقاء محاضرات حول شؤون الفكر المسيحي في المنطقة . غير انني سأركز انتباهي في هذه المراجعة على آراء المفكرين الاجانب لاعطاء القارىء فكرة نقدية عن اوضاع الفكر المسيحي الحالية في الغرب بصورة عامة .

ان أول ما يلفت النظر في هذه المحاضرات هو انها تدور ، بصورة مباشرة وغير مباشرة ، حول مشكلة رئيسية واحدة هي قضية علاقة الكنيسة (الديانة المسيحية) بالعالم الحديث الذي يصطبغ بصبغة علمانية لا دينية تكاد تكون تامة

---

1 — **God and Man in Contemporary Christian Thought,** Centenial Publications, American University of Beirut, 1969.

لقد نشر الجزء الاكبر من هذه المراجعة في ملحق النهار الاسبوعي ، ٤ حزيران ١٩٦٧ ، بمثابة نقد للندوة .

وشاملة لجميع أوجه نشاطه . افضل مثل على هذا التركيز الخطاب الافتتاحي الذي القاه السيد فيسرتهوفت تحت عنوان «الكنيسة المعاصرة» .

بدأ السيد فيسرتهوفت كلامه بوصف موجز لاوضاع الكنيسة في القرون الوسطى ودورها الشامل في تنظيم جميع أوجه الحياة الفردية والاجتماعية . كان ذلك عصر المجتمع المسيحي الموحد . ومن ثم استعرض بصورة سريعة تفتت وحدة العالم المسيحي الى مجتمعات مسيحية متعددة وكنائس مختلفة . خاصة بعد حركة الاصلاح اللوثرية . ومما زاد في حدة هذا الاتجاه نحو التجزئة والتفتت الصراع الدامي بين المسيحية ممثلة بكنائسها من ناحية وبين العلوم الطبيعية الناشئة والحركات الداعية للنزعة الفردية والانسانية ومصالح الطبقة الوسطى الصاعدة من ناحية اخرى . ثم أعاد الخطيب الى الاذهان صيحة نيتشه المشهورة «لقد مات الله» وناقش بايجاز آراء بعض نقاد المسيحية المشهورين في القرن التاسع عشر من أمثال كارل ماركس والفيلسوف الفرنسي كونت . وبعد ذلك تعرض لحركة البعث الجديدة التي شهدها الفكر الديني المسيحي الفربي في الماضي القريب والتي لا تزال منتعشة حتى يومنا هذا وخاصة في اوساط الفكر الديني البروتستانتي .

كان أول انطباع كونته عن خطاب السيد فيسرتهوفت هو ان ممثلي الكنائس المسيحية في العالم الفربي المعاصر يشعرون بأنهم لا يزالون في موقف الدفاع عن النفس في وجه القوى العلمانية التي اجتاحت مجتمعاتهم بقوة وعنف . لا شك ان خطاب السيد فيسرتهوفت بيّن عن وجود تسوية سلمية بين المسيحية والقوى التي صارعتها صراعا مريرا لقرون عديدة . وكان أساس هذه التسوية تنازل المؤسسات المسيحية لقيصر(تنازلا شبه تام) عن كل ما يمت لقيصر بصلة والاحتفاظ لنفسها بما تبقى . نظر السيد فيسرتهوفت الى هذه التسوية على انها نجاح كبير احرزته الكنيسة لانها خلصتها من «ارتباطات تقليدية بقوى لا تمت في حقيقتها الى الكنيسة بصلة» . كما انه اعتبرها تحريرا كبيرا للكنيسة جعلها قادرة على اغتنام فرصة جديدة «للتعبير عن جوهرها الحقيقي ورسالتها الحق وهي ان تكون شاهدة على انجيلها وخادمة للعالم بأسره بأقوالها وأفعالها» .

يلوح لي ان قادة الفكر المسيحي في الفرب ليسوا مطمئنين . في اعماقهم . لهذه التسوية التي وصلوا اليها مع القوى العلمانية الدنيوية التي ناوأتهم سنين طويلة . لذلك نجدهم دوما منهمكين في محاولات فكرية مطولة هدفها تبرير وجودهم (تبريره لانفسهم ولغيرهم) بالتأكيد على ضرورة رسالتهم والعمل على تحديد مكان لانفسهم في عالم يطغي عليه طابع العلمانية من حيث ثقافته وانتاجه وحياته وقيمه . اعترف ممثلو الفكر المسيحي المعاصر بهذه الحقيقة وبينوا ادراكهم بأن العالم المعاصر يستطيع الاستمرار والحياة دونما أي عائق يذكر بدونهم وبدون مؤسساتهم . في الواقع يجد المفكرون المسيحيون شيئا من الاحراج في تعليل حقيقة يعترفون بها وهي ان العالم الحديث تمكن من افراز انظمة ونظريات تصلح لحياة المجتمع والانسان المعاصر بدون ان نأخذ بعين الاعتبار الرسالة المسيحية

ومعتقداتها ومؤسساتها . وكان افضل من عبّر عن هذه الحقيقة اللاهوتي البروتستانتي الالماني الشاب (اعدمه النازيون) بونهوفر ، الذي تردد اسمه مرارا في المؤتمر . حين قال : «اصبح من الواضح ان جميع الامور (في المجتمع العلماني) تسير في مجراها بدون الله وعلى وجه مماثل ، من حيث حسن سيرها ، لما كانت عليه من قبل» . بعبارة اخرى يتبين لنا انه كلما تقلب مجرى التاريخ في المجتمعات العلمانية تحت وطأة وتأثير قوى خارجة عن سيطرة الكنيسة وسلطانها بذل اللاهوتيون المسيحيون جهودا جديدة محاولين تحديد مكان ، ولو صغير ، لانفسهم ولمؤسساتهم يقولون عنه بأنه المكان الذي يجب ان يشغلوه في هذا المحيط العلماني الذي يسير في طريقه بدون ان يهتم بهم الا ضمن اضيق الحدود . ذكرت ان اللاهوتيين المعاصرين باركوا ظاهرا التسوية السلمية التي اشرت اليها وعملوا جاهدين على اقناع أنفسهم وغيرهم بأن الخسارة التي منيت بها الكنيسة (الديانة المسيحية) بفقدانها لمعاقلها وقلاعها القديمة هي ، في الحقيقة ، تحرير للكنيسة من ارتباطات دنيوية لا شأن لها بها كانت تشكل عائقا في وجه رسالتها الروحية كما هي في حقيقتها . ولكن على الرغم من هذا الموقف الواقعي الذي ابداه ، ظاهرا ، هؤلاء اللاهوتيون استخلصت من كلامهم انهم في اعماقهم آسفون على ما حدث بالنسبة لنهضة القوى العلمانية ودحرها للقوى الدينية المسيحية التي ظلت مسيطرة على النفوس والعقول والمجتمع لقرون طويلة . انهم في الحقيقة يشعرون بالاسف وبشيء من الخيبة لضياع ذلك العالم المسيحي الموحد حيث لا تمايز بين الكنيسة والمجتمع والدولة وحيث كان يهيمن امثالهم من رجال الدين وعلمائه وحكمائه ومفكريه على مجرى الاحداث ومسيرة التاريخ . اي انه بالرغم عن قولهم اليوم بأن انتصار القوى العلمانية كان بمثابة تحرير للكنيسة وللديانة المسيحية من أمور لا شأن لهما بها تبين لي انهم في أعماقهم يفضلون لو لم تنتصر هذه القوى العلمانية ولم «تتحرر» الكنيسة على هذا النحو الذي حدث فعلا اي بالرغم عن الكنيسة وضد ارادتها وفي وجه مقاومتها الضارية للحركات ذاتها التي يقولون لنا اليوم بأنها أدت الى «تحرير» الديانة المسيحية ! تتضح هذه الحقيقة لمن يدقق بمغزى العبارات التي استعملها السيد فيسرتهوفت في وصفه لبعض المنجزات التي حققتها حركة العلمنة في الغرب : «الابتعاد عن الحقائق اليقينية التقليدية» (اي العقائد المسيحية) . «تحويل الانتباه بصورة كلية الى الانسان نفسه وتركيز جميع الجهود عليه» . تحقيق «ما يسمى بنضج الانسان باعتباره كائنا يتمتع باستقلال ذاتي (عن القوى الروحية التقليدية) وما يتبع ذلك من اضعاف لفكرة الله» . جاءت هذه العبارات في سياق كلام يبدو في ظاهره وكأن اللاهوتي المسيحي يثني على هذه المنجزات العلمانية الكبيرة لانها حررت الكنيسة من مفهوم للدين يعود الى العصور الوسطى ولا ينسجم مع واقع الحياة الحديثة الذي بزغ بعد عصر النهضة والانقلاب العلمي والثورة الصناعية . غير ان التدقيق بمغزى هذه العبارات يفضح ايضا شعورا بالاسف كامنا عند هؤلاء اللاهوتيين على حدوث

هذه الامور ويشير الى راي آخر يقول بأن واجب الكنيسة هو اصلاح ما افسدته العلمانية ورد الاعتبار ، بصورة من الصور ، للعقائد المسيحية التي تحولت عنها الانظار بسبب اهتمام الانسان بنفسه وبوضعه الدنيوي قبل كل شيء وبسبب تحقيقه لهذا النوع من الاستقلال الذاتي الذي اشار اليه المحاضر . بعبارة اخرى يبدو لي ان اللاهوتيين المسيحيين اليوم موقفين من الاوضاع العلمانية الطاغية المحيطة بهم غير منسجمين . الاول موقف ظاهري يبارك هذه الاوضاع والثاني موقف باطني يود لو انها لم تحدث على الاقل على النحو الذي حدثت به فعلا .
وتكملة لهذه الناحية من الموضوع لا بد لي من ان اذكر ان عددا من المفكرين المسيحيين المحدثين ، وخاصة في الاوساط البروتستانتية ، وصفوا الاوضاع التي آلت اليها المسيحية في الغرب «بالتراجع» (بونهوفر مثلا) ومن يضع عملية التراجع هذه في سياقها التاريخي يعرف انها حدثت نتيجة لمعارك ضارية على جميع الجبهات بين القوى العلمانية الصاعدة والقوى الدينية التي كانت مسيطرة سيطرة شبه تامة ولم تأت نتيجة لتنازل طوعي من قبل المسيحية عن كل ما هو دنيوي حبا منها في الحفاظ على رسالتها الروحية الاصلية . ويتراءى للمدقق في الامور ان وصف هذا الانحسار المسيحي الكبير «بالتراجع» يبين شيئا عن حقيقة الشعور الضمني الذي يكنه هؤلاء اللاهوتيون للحركة العلمانية التي تراجعوا امامها . ان التراجع الذي يتكلمون عنه هو من النوع الذي يأسف له كل من يضطر اليه ويحاول التخلص منه ومن آثاره بصورة من الصور واستعادة شيء من الارض التي خسرها نتيجة اضطراره اليه . هذا هو واقع شعورهم نحو التراجع المذكور بالرغم عن محاولاتهم الظاهرية لتأويله على انه كان لصالح المسيحية وعمل على تحرير الكنيسة الخ ..

تتلخص حقيقة الافكار التي عبر عنها السيد فيسرتهوفت في محاولة لتبرير الوضع الذي تجد المسيحية نفسها فيه اليوم وسبغه بالشرعية والنظر اليه على انه ينطبق الى درجة كبيرة على ما يجب ان تكون عليه حقا اوضاع المسيحية تجاه المجتمع والدولة والانسان في اي عصر ، اي ان تكون متحررة من الارتباطات الدنيوية التقليدية التي تخلصت منها اخيرا وكأن هذا هو تماما ما اراده الله لها ان تكون عليه منذ البداية . بهذه النظرة الارتدادية يعمل المفكرون المسيحيون الذين عبر السيد فيسرتهوفت عن وجهات نظرهم على تبرير الامر الواقع بمحاولة اقناعنا بأن ما اضطرت الكنيسة الى التنازل عنه بعد معارك دامية لم يكن يخص الكنيسة اصلا فتكون الكنيسه خرجت منتصرة من المعركة لا خاسرة بما انها تنازلت عن أمور لم تكن لها اصلا . وعلى هذا المنوال باستطاعة كل مفكر ديني في اي عصر كان ان يضفي ثوبا من الشرعية الالهية على الامر الواقع بالقياس للدين السائد في زمنه . ولكن سؤالا هاما يفرض نفسه على اذهاننا بالنسبة لهذا المنطق التبريري الواضح . هل يطلب من المسيحي المعاصر مثلا ان يعتقد بأن تلك النفوس المسيحية المؤمنة المخلصة المتأججة التي استبسلت في دفاعها عن معاقل الكنيسة التقليدية وسلطانها وفكرها وتراثها ضد القوى العلمانية المناوئة سقطت عبثا ولم

تكن بطولتها في الحقيقة سوى عرقلة لتحرير الكنيسة من ارتباطاتها الدنيوية ، ودفاعا عن ممتلكات لا تخص الكنيسة اصلا ولا تمت لها بصلة ؟

وقف السيد فيسرتهوفت في خطابه وقفة لا بأس بها عند صيحة نيتشه المشهورة «مات الله» وبعد ان اعلن موافقته على كلام نيتشه من ناحية معينة ادعى بأن كبار نقاد المسيحية من امثال كونت وكارل ماركس ونيتشه نفسه قد افادوا الديانة المسيحية فائدة ما بعدها فائدة من حيث انهم ساعدوها على التحرر من ارتباطاتها اللادينية والدنيوية التقليدية . وفي الواقع ذهب الخطيب الى ابعد من ذلك اذ اعتبر هؤلاء النقاد حلفاء سريين لدين مسيحي متجدد ومتحرر من كل ما لا يمت الى جوهر رسالته بصلة . ولذلك قال السيد فيسرتهوفت ان الإله الذي اعلن نيتشه موته لم يكن في الواقع إله المسيحية الحي الذي تجسد في يسوع وتجلى فيه بل كان ذلك الاله الذي استنبط وجوده الفلاسفة واللاهوتيون السابقون من تاملاتهم الميتافيزيقية وبراهينهم العقلية المشهورة . الإله الذي مات هو إله تجريدي ابتدعه الفلاسفة واللاهوتيون السابقون وقد عمل هذا الاله المزيف ، حسب رأي الخطيب ، على اضعاف الايمان الحقيقي بالاله الحي الذي لا يموت .

ليس ابسط على المفكر الديني كي ينقذ نفسه من الحرج الذي يقع فيه عندما يواجه نيتشه وصيحته المشهورة من ان يقول لنا بأن الاله الذي هاجمه ماركس وكونت وأعلن نيتشه موته ليس هو الاله الحقيقي الحي الذي تدعو اليه المسيحية وانما هو إله آخر يشبه الإله الاصلي ، الى حد ما ، ولكنه من انتاج فكر الانسان وخياله . ووفقا لهذا المنطق التبريري لو مات الله الف موتة باستطاعة المفكر اللاهوتي ان ينقذ موقفه باستمرار بمجرد ان يقول لنا لكن الاله الذي مات ليس الاله الذي تدعو اليه المسيحية ! وعليه يضع اللاهوتي نفسه وفكره خارج نطاق اي نقد او تجريح مهما كان نوعهما لانه باستطاعته ان يدعي دوما ان جميع ما قيل في تاريخ الفكر في نقد تصور المسيحية لله ينطبق على الاله المزيف وحسب ، وليس على إله المسيحية الحقيقي ! غير ان شهادة التاريخ هي غير شهادة هذا المنطق التبريري الذي قدمه لنا السيد فيسرتهوفت . ان الاله الذي كتب عنه القديس توما الاكويني ، مثلا ، صفحات وصفحات مليئة بالتأملات الميتافيزيقية والبراهين العقلية على وجوده هو - في نظر القديس توما - إله المسيحية الحي الذي تجسد في المسيح والذي يصلي له جميع المسيحيين ويسبحون باسمه وليس إلها من اختراع الفلاسفة لا يعدو ان يكون تجريدا عقليا اجوف . الا يمثل القديس توما الاكويني تراثا دينيا هاما يجزم بأن الاله الذي استنتج المفكرون والفلاسفة وجوده بالبراهين العقلية هو بذاته الاله الذي كان يعتقد به كل مسيحي مهما كان ساذجا وبسيطا وأميا . واذا تتبعنا سياق هذا التفكير اتضح لنا ان نيتشه اعلن موت هذا الاله بالذات ولم يعلن موت إله آخر غيره . ولكن بعد ان اصبحت نظرات نيتشه جزءا لا يتجزأ من ثقافة القرن

العشرين العلمانية يضطر اللاهوتي المسيحي لان يواجه نيتشه مواجهة مباشرة فيلجأ الى حيلة منطقية تبريرية تفعل فعل السحر في تحويل الفيلسوف الالماني الى حليف سري للدين المسيحي وفي تفريغ معنى عبارته عن موت الله من كل معنى ومغزى فيبدو نيتشه وكأنه يتكلم عن إله ميت منذ البداية . لقد تحولت جملته المشهورة الى تحصيل حاصل لا تقول اكثر مما معناه ان الاله الميت قد مات ! ما لنا ومال هذه الألاعيب المنطقية واللفظية الجوفاء التي تحول صيحة نيتشه المدوية ، تلك الصيحة التي اقلقت العالم ولا تزال تقلقه حتى اليوم ، الى عبارة تكرارية فارغة ؟ اذا كان نيتشه على حق فان المسيحية على ضلال . وان كانت المسيحية على حق كان نيتشه على ضلال مبين . هذه حقيقة لا مراء فيها وعلى الانسان الواعي ان يواجهها بكل صراحة وامانة . وكل محاولة من قبل السيد فيسرتهوفت لتزييفها بالقول ان كلاهما على حق : نيتشه بالنسبة للاله الذي كتب عنه الفلاسفة ، والكنيسة بالنسبة للاله الذي تجلى في يسوع المسيح، ليست الا الاعيب لاهوتية لفظية تحاول التوسط بين طرفين لا وسط بينهما . وهذا تماما ما يفترض ان المسيحيين قد تعلموه من كيركجورد في هجومه المستمر على محاولات «التوسط» الهيغيلية التي كانت مزدهرة في ايامه وفضحه لها .

واخيرا يجب ان نذكر قول السيد فيسرتهوفت الذي مر معنا «بأنه لا غاية للكنيسة في العالم اليوم سوى ان تكون شاهدة على انجيلها ، وخادمة للعالم بأقوالها وافعالها» . لا بأس ، شرط الا ننسى على الاطلاق ان هذه الغاية التي يصورها المحاضر للمسيحية لم تأت عن طريق دافع داخلي ومن ضمن الكنيسة نفسها وانما فرضت عليها بسبب أوضاع وظروف قاهرة لم تنجح المسيحية في مقاومتها وهذه الظروف والاوضاع لا تسمح ولن تسمح للكنيسة بأن تضع لنفسها غاية غير هذه الغاية . وهنا اريد ان أستشهد بكلمات قالها نيتشه : «اني اعتبرك قادرا على جميع الشرور ولذلك اطلب منك الخير . حقا كم هزئت من أولئك الضعفاء الذين يعتبرون انفسهم صالحين لمجرد ان لا مخالب لهم» .

انتقل الان للتعليق على محاضرة الاب دفورنيك التي وجدت فيها بعض الملامح الفكرية المشابهة لما تعرضت اليه في تعليقي على المحاضرة السابقة . كرس الاب دفورنيك بحثه لقضية الانقسام الكبير الذي وقع بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية . وأول ما يسترعي الاهتمام في هذا البحث هو محاولة كاتبه التقليل من شأن هذا الانقسام وارجاعه الى مجرد خلاف حول النظريات السياسية التي كان يقول بها الغرب من ناحية والتي كانت شائعة في الشرق من ناحية اخرى. وتبعا لهذا الراي نظر الاب دفورنيك الى الانقسام الخطير في الكنيسة على انه «غلطة» ناتجة عن سوء تفاهم حول بعض الآراء والنظرات السياسية بين الفريقين المتخاصمين .

اليس من السذاجة ان نعلل حدثا تاريخيا ضخما في مجرى الحضارة الغربية، مثل انقسام الكنيسة ، بارجاعه الى خلافات حول تأويلات للنظريات السياسية السائدة في الشرق والغرب ؟ ومنذ متى كانت تنشق الامم وتنهار الممالك وتتفتت

الكنائس بسبب خلافات نظرية حول النظريات السياسية ؟ الا توجد وراء هذا الانقسام في جسم الكنيسة قضايا دنيوية خطيرة ومصالح حيوية رئيسية والتزامات مطلقة بالنسبة للجانبين المتخاصمين تفوق بأهميتها وخطورتها اي خلاف او جدل بيزنطي حول النظريات السياسية سواء كان ذلك في الشرق ام في الغرب ؟ لا شك عندي ان البطولة والتعصب والتضحية وتكريس النفس والقسوة التي بدت عند كل من الجانبين في دفاعه عن موقفه ومصالحه لا تعلل الا بارجاعها الى عوامل واعتبارات على درجة اعظم اهمية من حيث فعاليتها وتاثيرها في عقول الرجال وقلوبهم من مجرد الخلاف على النظريات السياسية . يبدو لي ان الاب دفورنيك يريد ان يكتب تاريخ انقسام الكنيسة على هواه وان ينظر اليه على انه «غلطة» نتجت عن سوء تفاهم حول أمور تافهة ، مثل الجدل على نظريات سياسية معينة كانت منتشرة في ذلك الزمان ، رغبة منه في خدمة اهداف آنية تتعلق بوحدة الكنائس المسيحية . غير ان هذه النظرة الى انقسام الكنيسة لا تنم عن تقدير او احترام لحكمة او ذكاء او اخلاص او ورع اولئك الذين خاضوا المعارك الفاصلة بين الكنيستين بكل جوارحهم ، ظانين ، في احيان كثيرة ، ان المعركة هي بين الحق والباطل (وليست غلطة من غلطات التاريخ) وان سعادتهم الازلية وخلاصهم الابدي مرتبطان بمصيرها .

ولا بد لنا من التساؤل في هذا الموضع : اليس بالامكان خدمة اهداف الوحدة المسيحية بدون الاخذ بهذه النظرة الميثولوجية الى تاريخ الانقسام بين الكنيستين وتحويله الى اداة لتحقيق غايات آنية معينة ؟ الا يمكن راب الصدع بين الكنيستين في يومنا هذا بدون ان ننعت حدثا تاريخيا ضخما بأنه كان «غلطة» ناتجة عن سوء تفاهم ؟ وما هو المعنى الذي يحمله حكمنا على حدث تاريخي كبير بأنه «غلطة كبيرة» ؟ هل يحمل كلامنا اي معنى جدي حينما نلتفت الى الوراء لنقول ان حقبة معينة من التاريخ تشكل «غلطة» كان يجب الا تكون والا تقع ؟ بطبيعة الحال ان هذه الاحكام التي تضمنها بحث الاب دفورنيك لا تعني في الواقع الا ان الاعتراف ، في يومنا هذا ، بواقع الانقسام ومواجهته كحقيقة تاريخية لا يخدم الوصول الى غايات معينة ولذلك علينا ان نقلل من شأنه واهميته التاريخية . وافضل طريق لتحقيق ذلك هو القول بأنه كان «غلطة» نتجت عن سوء تفاهم ، تافه بحد ذاته ، حول خلاف على بعض النظريات السياسية الشرقية والغربية . فلو حذا كل مفكر مهتم بمثل القضايا التي نعالجها حذو الاب دفورنيك لتحول التاريخ بكل بساطة الى سلسلة طويلة من «الاخطاء» التافهة التي كان يجب الا تقع . ورجاؤنا الاخير حول هذا الموضوع هو الا يأخذ المؤرخون الجادون مثلا من الاب دفورنيك في وضع دراساتهم المستقبلة .

أنتقل الان للتعليق على الخطاب الذي القاه الاب كونج تحت عنوان «الكنيسة والاخلاص» . بدأ الاب كونج كلامه بمناقشة فكرة «الاخلاص» والدور الذي تقوم به في جميع اوجه الحياة المتعددة في القرن العشرين . ولا بد لي من ان اذكر

هنا انه انتابتني خيبة كبيرة بالنسبة للطريقة التي راح الاب كونج يستخدم بها فكرة الاخلاص منذ البداية وشعرت ان الكلمة فقدت ، بين يديه ، كل تحديد بالنسبة لمعناها بسبب الغموض والالتباس والتعميم الذي اكتنف استعماله لها . وعلى سبيل المثال كان استخدامه لفكرة «الاخلاص» يشمل خصال اخلاقية عديدة مثل الصدق والاصالة والحقانية والصراحة والوفاء والنبل والامانة والكرامة وينطبق عليها كلها . وهو لم يحاول التمييز بين معاني هذه الصفات ، مع ما بينها من صلات القربى ، بل اخذ يعالج الموضوع بصورة تدمجها كلها ضمن نطاق الاخلاص ومن ثم أستنتج ان الاخلاص هو السمة الرئيسية التي تطبع انتاج القرن العشرين في الادب والموسيقى والعمارة والهندسة والصناعة والفلسفة والاخلاق الخ .. حتى أصبح القرن العشرين ، بالنسبة اليه ، قرن الاخلاص بلا منازع . لا ادري تماما ما هو المعنى الذي يطلب منا استخلاصه من مثل هذا الوصف للقرن العشرين! غير انه وفقا للمعاني التي ادركها لفكرة الاخلاص لا يسعني الا ان اعارض نظرة الاب كونج الى هذا القرن على انه عصر الاخلاص بلا منازع . معارضة تامة. ان الانسان الذي يرى في الاخلاص السمة الطاغية على حياة هذا القرن لا بد ان يتمتع بقسط وافر جدا من التفاؤل ومقدرة عجيبة على تناسي تلك النواحي البشعة والمشوهة من حياة العالم المعاصر وثقافته وحضارته ، ولا ادري كم يوجد في هذا التفاؤل وفي هذا التناسي من الاخلاص لحقائق الحياة المعاصرة والامانة لواقع القرن العشرين ؟

انتبهت الى كلام الاب كونج عن «الاخلاص» الذي يشع في جميع انحاء حياة القرن العشرين وارجائه الى ان تبين لي ان حقيقة مراده هي القول للكنيسة الكاثوليكية انه ينبغي عليها ان تكون مخلصة مع نفسها بما انها تجد نفسها اليوم في عصر الاخلاص فلا تشذ بذلك عن مجراه الرئيسي ولا تفقد صلاتها به من حيث هو واقع حي . بعبارة ابسط كان الاب كونج يحاول حث الكنيسة والضغط عليها لتتبنى حركة اصلاح داخلية تجعلها منسجمة مع متطلبات الحياة العصرية وسماتها الغالبة في القرن العشرين .

يبدو لي انه كان باستطاعة الاب كونج ان يكون على درجة اعظم من الاخلاص، (بالنسبة لنفسه والآخرين) وعلى درجة ادنى من الاسهاب مما كان عليه . لو انه طرق جوهر الموضوع بصورة مباشرة واخبرنا بصراحة بانه يعتقد ان كنيسته تحتاج الى اصلاحات جذرية واسعة في جميع شؤونها العقائدية منها والتنظيمية لجعلها منسجمة مع اوضاع الحياة في القرن العشرين بدون ان يلجأ الى تغليف آرائه وتبطينها بطلاء براق اسمه تارة «الاخلاص» وتارة «مسايرة قرن الاخلاص» ومماشاته . وهنا اجد ان الامانة الفكرية تدعوني للصراحة : ان لم يكن بامكان الاب كونج الاعلان عن افكاره وآرائه حول هذا الموضوع بصراحة وامانة تامتين . باعتباره ينتمي بصورة رسمية للكنيسة الكاثوليكية . واذا كان مقتنعا بهذه الافكار الى الحد الذي رشح من خطابه ، يتطلب منه الاخلاص عندئذ ان يعلن موقفه من خارج الكنيسة ويبين بذلك نقده لها ولأوضاعها بكل صراحة وامانة واخلاص بدون

اللجوء الى التغليف والتبطين والتبرير . عندها يستطيع الاب كونج ان يوجـــه نقده للكنيسة الكاثوليكية مباشرة ويقول لها بأنها اصبحت اقرب الى التحجر منها الى مؤســـسة متجاوبة مع أوضاع الحياة المعاصرة ومتفاعلة مع مقوماتها ومتفهمـــة لمشكلاتها .

كان واضحا ان برنامج الاب كونج لاصلاح الكنيسة من الداخل يعني عمليا هدم التراث اللاهوتي الكاثوليكي التومائي من اساسه والتخلص منه تخلصا تاما. كما علمت من بعض الزملاء ومن حديثي مع الاب كونج ان برنامجه الاصلاحـــي يشمل خطوات ثورية لم يشأ ان يتطرق اليها في خطابه العام بل كان يرددها في احاديثه الخاصة فقط ، مثلا التخلص من العقيدة المريمية وعقيدة عصمة البابا التي تشمل بعض الاحكام المعينة وتبديل نظرة الكنيسة الكاثوليكية التقليدية الى نفسها على انها هي الكنيسة الوحيدة الحق بالمعنى التام والمطلق للكلمة والنظـــر اليها على انها كنيسة بين كنائس متعددة لها مكانة «الكنيسة الأم» لا اكثر . لو تمت هذه الاصلاحات في الكنيسة لا شك انها ستشكل نصرا جديدا للقـــــوى العلمانية المسيطرة على حياة القرن العشرين في محو بعض الآثار الباقية حتـــــى اليوم من زمن العصور الوسطى وأصداء ذهنية الاقطاع الباقية ضمن نطـــاق الكنيسة . غير انه لا شك عندي ايضا ان اللاهوتيين من أمثال الاب كونـــــج سيعالجون هذه القضية على طريقتهم الخاصة ليحولوا هذا التنازل من قبـــل الكنيسة عن بعض ما تبقى لها من ميراث عصور مجدها التليد الى نصر جديد لها ساهم في تحريرها من عقبات كانت تقف في وجه تجلي رسالتها الحق الى آخر ذلك من هذا المنطق التبريري الذي تعرفنا عليه في الصفحات السابقة .

لا بد ان لاهوتيا مخلصا مثل الاب كونج يجد نفسه في موقف حرج وصعب حين يحاول ان يصلح الكنيسة من الداخل بدعوتها للتخلي عن معتقدات اساسية وتراث عقائدي وفكري يشكل حجر الزاوية في وجودها . وموضع الاحراج هو انه لا يعقل ان يؤمن الاب كونج بالعقيدة المريمية وعصمة البابا واللاهوت التومائي لانه يريد ان يطهر الكنيسة منها باعتبارها من مخلفات عصور ولت ولا تنسجم مع اوضاعنا الحياتية والفكرية في القرن العشرين . غير ان السؤال الذي يتبادر حالا الى اذهاننا هو هل يستطيع الكاثوليكي ان يجحد هذه العقائد الان بدون ان يخرج عن ايمانه وينقض التعاليم القائمة في كنيسته حاليا ؟ هذا سؤال خطـــير يفرض الاخلاص على الاب كونج ان يواجهه بصراحة تامة وهذا تماما ما لم يفعل في محاضرته عن «الاخلاص والكنيسة» . اذا كان الاب كونج يريد ان يكـــون كاثوليكيا على طريقته الخاصة . الى ان تصلح الكنيسة نفسها، فلا مانع من ذلك، من ناحيتي ، شرط ان يصرح بذلك باخلاص وامانة طالما انه اختار الكلام عن دور الاخلاص في حياة الانسان الدينية في هذا القرن العلماني .

وثمة موضوع آخر يفرض علينا «الاخلاص» مواجهته بوضوح وهو لماذا يطالب الاب كونج الكنيسة بالتنازل عن العقيدة المريمية وعصمة البابا واللاهوت التومائي

ونظرة الكنيسة التقليدية الى نفسها على انها الكنيسة الحق بلا منازع ؟ الأن هذه المعتقدات مخالفة لاحكام العقل والخبرة الانسانية ولا تنسجم مع شروط الحياة في عصر الذرة والمعارف التي حققها الانسان في عصر رحلات الفضاء ؟ وهل بامكاننا ان نعتبر المعتقدات الكاثوليكية التي يطالب الاب كونج بالتخلص منها اكثر تعارضا مع العقل والخبرة ونظرات القرن العشرين من باقي العقائد المسيحية مثل تجسيد المسيح وبعثه واتيانه بالمعجزات ؟ يبدو لي ان الاخلاص والامانة الفكرية يفرضان علينا اما التخلص من كل هذه العقائد جملة وتفصيلا وإما القبول بها على علاتها . وقد يقول قائل ان الاب كونج يدعو الكنيسة للتخلص من هذه العقائد بالذات وليس من غيرها لانه لا اساس لها في الرسالة المسيحية الحق او في الكتاب المقدس. هذا ما كان يدعيه البروتستانت (ورضوا بالاستشهاد في سبيله) ولا زالوا يرددونه حتى اليوم وهذا تماما ما حاربته الكنيسة بكل شدة وقسوة وعنف على مر الاجيال . هل تقبل الكنيسة الكاثوليكية بالنزول اخيرا عند رأي البروتستانت وتعترف ان قسما من عقائدها الجوهرية المقدسة ولاهوتها التومائي لم يكن لهما اي اساس في الدعوة المسيحية والكتاب المقدس ؟ اننا مرة اخرى نواجه ذلك المنطق التبريري البديع ، كما سبق وتعرفنا عليه . هذا المنطق الذي يلتفت الى الوراء ليعلن ان حقبة معينة من التاريخ ليست الا «غلطة» قادت. في هذه الحالة ، الى سوء فهم للرسالة المسيحية الحق وكتابها المقدس ، وذلك بغية تحقيق غايات آنية معينة . وكما ان الاب كونج لم يواجه هذه القضايا الرئيسية والاسئلة الهامة بوضوح واخلاص كذلك لم يبين لنا الى اي حد تستطيع الكنيسة التنازل عن عقائدها التقليدية المقدسة . وفقا لبرنامجه الاصلاحي . قبل ان تفقد طابعها المميز وشخصيتها الخاصة بها التي تفردها عن بقية الاشياء في العالم . يبدو لي ان الاخلاص يدعونا للاعتراف بما لم يصرح به الاب كونج تماما. وهو ان الكنيسة تواجه موقفا صعبا في العالم المعاصر فهي اما ان تبقي على نفسها كما هي من حيث الجوهر والاساس لتصبح قطعة اثرية في متاحف الحضارة الغربية وإما ان تدخل في عملية تبديل وتحويل لاوضاعها ستؤدي الى تبديل هويتها تبديلا كاملا عما كانت عليه في السابق ، اما التفاؤل البروتستانتي بأن عملية التبديل هذه ستكون حتما لصالح الكنيسة فلا مبرر له على الاطلاق .

توجد ناحية اخرى استرعت انتباهي في خطاب الاب كونج عن « الاخلاص والكنيسة» وهي صمته التام حول بعض الموضوعات الحيوية التي تستأثر بتفكير الانسان المعاصر في الوقت الحاضر : في غمرة اصراره على اهمية الاخلاص بالنسبة للكنيسة في القرن العشرين وصل الاب كونج الى حد انتقاد الملابس التقليدية التي يتوشح بها الرهبان والراهبات الكاثوليك باعتبار ان الاستمرار في اعتمادها لا ينم عن «اخلاص» لروح الحياة العصرية وواقع القرن العشرين . غير ان اصراره على اهمية الاخلاص بالنسبة للكنيسة لم يوصله الى حد الكلام عن موقف الكنيسة من قضية تحديد النسل والحرب في فيتنام ، او مشكلة الطلاق في الكنيسة . هل يعتقد الاب كونج ان موقف الكنيسة الحالي من هذه القضايا

الهامة يتحلى بالاخلاص لواقع القرن العشرين وحقيقة الحياة في عصر الـــذرة والفضاء الخارجي ؟ انا لا اقول ان الكنيسة ليست منهمكة فيدراسة هذه القضايا ومراجعتها بل اقول ان الاخلاص كان يفرض على الاب كونج ان يبين لنا ما هو الموقف المخلص لواقع عصرنا الذي يجب ان تتخذه الكنيسة نحو هذه القضايـــا حسب رأيه واجتهاده . وعوضا عن ان يبين الاب كونج ذلك صرف الوقت فـــي الكلام عن أمور تافهة بحد ذاتها مثل نقده لملابس الرهبان . الحقيقة التي اتضحت لي هي ان الاخلاص تحول بين يدي الاب كونج الى اداة طيعة هدفها العمل علـى تنقية الكنيسة من بعض الملامح العقائدية التي يعترض عليها الاب المحاضر مـــن وجهة نظر انسان القرن العشرين والتي تقف في وجـــه التقارب بين الكنائس المسيحيـــة . وبطبيعة الحال لا بـــد مـــن التساؤل هنا عن مـــدى الاخلاص الذي تحلت به معالجة الاب كونج لموضوع الاخلاص ؟

وحقيقة اخرى اوضحها لي هذا المؤتمر هي ان الحيوية التيلاحظناها وسمعنا عنها في موضوع الاتجاه نحو الوحدة المسيحية تبين ان الكنائس مدركة تمامـــا حقيقة أوضاعها المتردية ومكانتها المتزعزعة في وجه عالم تسود فيه قوى علمانية صلبة . وهي تسعى للتقارب والاتحاد لان في الاتحاد قوة وربما فرصة استعادة شيء من المكانة الهامة التي كانت الكنيسة تشغلها في حياة المجتمع الغربي فـي السابق . ولا يعقل ان ننظر الى دوافع هذا التقارب المسيحي على انها فيض من الشعور الاخوي البريء او المحبة المسيحية الخالصة اللذين اجتاحا فجأة ارجاء العالم المسيحي المفتت بعد قرون من العداء المستحكم والخصومة المتأصلة . لقد اعترف السيد فيسرتهوفت بذلك حين قال في محاضرته : «اصبح من الجلي ان حركة الوحدة المسيحية ليست فرصة للسباحة مع التيار وباتجاهه ولكنها معركة ضد قوى الظلام» . ولكنه لم يوضح لنا ما هي «قوى الظلام» هذه وفي مـــن تتجسد اليوم ؟

وأخيرا يجب ان اقول انه كان بامكان اراء اللاهوتيين المحدثين الذين وجهنـا النقد اليهم ان تكون اكثر اقناعا او تمكنت المسيحية من تحقيق المثل الاعلى الذي ضربه نيتشه حين كتب الاسطر التالية :

«ربما يأتي ذلك اليوم العظيم الذي سيطلق فيه شعب تميز بالحـــروب والانتصارات وتفوق بمنظماته العسكرية وذكائه الحربي وتعود على ان يقدم اكبر التضحيات في سبيل هذه الاشياء . ان يطلق صيحة تقول «سنكسر السيف» ومن ثم يهدم منظماته الحربية من اساسها ويقتلعها من جذورها . ان نرمـــي بسلاحنا حين نكون في ذروة التفوق في تسلحنا هي الوسيلة الوحيدة للسلام الحقيقي الذي لا بد له من ان يستند الى النفس المطمئنة» ...

غير ان هذا اليوم العظيم قد ضاع على الكنيسة المسيحية وفاتها منذ زمـــن طويل لان السلاح نزع منها نزعا بالرغم عن ارادتها ومن قبل قوى تنتمي فـــي جوهرها للحركة العلمانية التي صنعت ما نسميه بالعالم الحديث وكونت ثقافته العلمية وشيدت حضارته الصناعية .

مدخل إلى
التصوّر العلمي - المادي للكون وتطوّره

- ١ -

من المعروف جيدا ان معظم الحضارات والثقافات التي برزت في مجرى التاريخ واثرت فيه امتلكت في عصور تاريخية مختلفة ، نظرة عامة وشاملة حول طبيعة الكون والانسان والحياة عامة . ويتم التعبير ، في اغلب الاحوال ، عن هذه النظرة المحيطة اما عن طريق الميثولوجيا والملاحم ، او الدين بالمعنى الواسع للعبارة ، او التأمل الفلسفي العريض ، او عن طريق مزيج من كافة هذه السبل والعوامل . وقد يحدث ان يتم التعبير عن هذه النظرة الشاملة في حضارة ما بصورة شبه رسمية وواعية ، وذلك على لسان بعض فلاسفتها او مفكريها الكبار او كتبها الدينية الثابتة ، او قد يتم ذلك بصورة عفوية لا واعية على لسان شعرائها وفنانيها وقادتها بصورة عامة . ورغبة بالايجاز سأدعو مجموع النظريات الشاملة لطبيعة الكون التي تسود في عصر من العصور «بالصورة الكونية» لذلك العصر (او لتلك الحضارة او لاية حقبة تاريخية محددة في حياة الانسان) .

تكشف لنا دراسة الصورة الكونية السائدة في عصر من العصور او في مرحلة حضارية معينة ، جملة النظرات العامة التي تتخلل فكر ذلك العصر وعمله وانتاجه ، اي تكشف لنا عن جملة آراء ونظرات على درجة واسعة جدا من التعميم والشمول والشيوع ، يسلم بها العصر تسليما بديهيا لا شعوريا ، حول اصل الانسان ومصيره وحول الطبيعة والمعرفة والمجتمع والاخلاق والعمل والانتاج

الثروة الخ ... وبطبيعة الحال ترتبط محتويات الصورة الكونية لعصر ما بحياة الانسان في المجتمع وتعكس الى حد كبير نوعية العلاقات الاجتماعية القائمة فيه وطرق انتاج الثروة ومستوى تقدم الادوات المستخدمة في ذلك الانتاج . كما انها ترتبط ارتباطا جدليا بنوعية العلوم السائدة في ذلك العصر ومستوى تقدمها وبمفهوم العصر «للمنهج» الذي يفترض فيه ان يؤدي بالانسان الى معارف يركن اليها حول كل ما يهم أمور الحياة ويؤثر فيها . بعبارة اخرى تتاثر نظرة عصر من العصور الى المعرفة والبحث العلمي ومناهجه بنوعية الصورة الكونية التي يتصف بها ذلك العصر ، كما ان العلوم السائدة والمعروفة في عصر ما تؤثر بدورها على تكوين الصورة الكونية التي يفرزها ذلك العصر وعلى تحديد معالمها وصفاتها الرئيسية . وعلى سبيل المثال نذكر ان الصورة الكونية الميثولوجية التي سادت حضارة اليونان القديمة كانت تصبغ الطبيعة «بالحياة» وترى ان روحا (Anima) تتخلل كافة أجزائها وحركاتها . لذلك نجد ان معظم التفسيرات الفلسفية لظواهر الطبيعة عند اليونان . جاءت من خلال أفكار معينة مثل «الحركات الطبيعية للاشياء» . «العلل الغائية» . و«شوق العالم الى المثال» ، الى آخر ذلك مما هو معروف عن هذه النزعة الرئيسية في الفلسفة اليونانية . ومن ناحية اخرى بامكاننا الاشارة الى الاهمية التي تحتلها البراهين المرتكزة الى فكرة «التسلسل غير المتناهي» (١) في التأملات الميتافيزيقية اليونانية عامة (اي في الصور الكونية الفلسفية التي تركها لنا كبار فلاسفة اليونان) . ورد هذا الدور الى ما حققته بعض العلوم الجزئية في ذلك العصر من انجازات وأعني بالتحديد البرهان الفيثاغوري على ان الجذر التربيعي للرقم ٢ هو عدد أصم اذ يعتمد هذا الاكتشاف الرياضي الشهير برهانا قائما على فكرة التسلسل غير المتناهي للكميات . كما ان تأثير العلوم الرياضية عامة وهندسة اقليدس بالتخصيص على تكوين الصور الكونية الفلسفية على مر العصور مشهور ومعروف ولا داعي للاسترسال في وصفه .

أضرب مثلا عن واقع التاثير المتبادل بين الصورة الكونية الشاملة لعصر ما وبين المفهوم الذي يسود ذلك العصر عن طبيعة المعرفة والعلم مثلا . حين واجه القديس اوغسطين الافلاس الذي وصلت اليه التأملات العقلانية اليونانية بروحه المشبعة بالصورة الكونية المسيحية الجديدة ، لم يتمالك نفسه من ان يصرخ بنشوة : «المسيح هو صخرة فيزيائنا واخلاقنا ومنطقنا» .

- ٢ -

بعد هذه الملاحظات التمهيدية المقتضبة ، لا بد لي من ان أبين ان هدف هذا

---

١ - كما في براهين أرسطو عن وجود المحرك الاول مثلا .

البحث هو دراسة الصورة الكونية التي قام الانسان الحديث بصياغتها منذ بداية القرن السابع عشر ، والتي سادت تفكيره العلمي على جميع المستويات وفي كافة فروع المعرفة . لفترة تقدر بثلاثة قرون . والحدث الاهم الذي ادى الى بروز هذه الصورة الكونية الجديدة هو بلا ادنى ريب الانقلاب العلمي (او الثورة العلمية) . في الواقع يتعذر على الانسان ان يبالغ في وصف خطورة هذا الحدث بالقياس الى كل ما جاء بعده . وبالنسبة لحياة الانسان وتاريخه اللاحق . يقول عالم كبير ما يلي في وصف خطورة الانقلاب العلمي واهميته :

«ترتفع الثورة العلمية في خطورتها فوق كل شيء آخر منذ ظهور المسيحية . لقد وضعت عصر النهضة والاصلاح الديني البروتستانتي (بالقياس الى نفسها) في مرتبة الاحداث العابرة ليس الا ، وجعلتها مجرد تبديلات داخلية حدثت ضمن نظام مسيحية القرون الوسطى لا اكثر . وبما انها غيرت طبيعة العمليات الفكرية التقليدية عند الانسان، حتى في مجرى العلوم غير المادية ، وبدلت خريطة الكون ونسيج الحياة الانسانية ذاتها فانها تلوح ، بصورة ضخمة جدا ، على انها المنبع الحقيقي للعالم الحديث وللعقلية الحديثة ، بما يجعل تقسيماتنا المعتادة للتاريخ الاوروبي اقرب الى المفارقات والعوائق منها الى اي شيء آخر» (١) .

ادى التقدم الكبير الذي احرزته الثورة العلمية الى بروز صورة كونية جديدة تكاملت عناصرها ومقوماتها مع مرور الوقت وتوالي الاكتشافات العلمية الكبيرة على مستوى النظرية والتطبيق) الى ان تمت صياغتها بصورة شبه نهائية على يدي اسحق نيوتن . وقد جرت العادة على تسمية الصورة الكونية الجديدة بالمادية الميكانيكية» او «بالمادية الساكنة» . لقد اقتلعت المادية الميكانيكية ، من حيث المبدأ والاساس ، الصورة الكونية الدينية السابقة عليها ، وحلت محلها في السيطرة على الفكر العلمي بشتى انواعه ومناحيه كما سيتبين لنا في بقية البحث.

انتقل الان الى شرح المقومات الاساسية التي قامت عليها المادية الميكانيكية كما استخلصها من كتاب نيوتن «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» .

١) المكان المطلق :

قال نيوتن في تحديده لطبيعة المكان المطلق ما يلي :

«يبقى المكان المطلق ، بطبيعته وبدون علاقة بأي شيء خارج عنه ،

---

1 — Butterfield, **The Origins of Modern Science,** P. viii.

دوما متشابها وساكنا . اما المكان النسبي فهو بعد او مقياس متحرك للامكنة المطلقة تحدده حواسنا بواسطة موضعه من الاجسام» (١) .

تصور نيوتن المكان على انه وعاء لا متناهي توجد في ناحية من انحائه كمية متناهية من المادة . اي ان المكان المطلق هو الوعاء الشامل الكلي الذي يحتوي على جميع الاجسام في الكون ، ولذلك يمكننا تحديد موضع اي جسم من هذه الاجسام بمجرد تعيين تلك النقطة (او مجموعة النقاط) من المكان المطلق التي يوجد فيها الجسم . اما الامكنة الجزئية التي ندركها بالحواس فهي ظاهرية ونسبية تتولد بسبب تأثير الاجسام على اعضاء الحس . وتتلخص الخصائص الاساسية التي اسبغها نيوتن على المكان المطلق بما يلي :

أ) المكان المطلق سرمدي وضروري بطبيعته (غير مخلوق وغير حادث) وسابق في وجوده على وجود الاجسام الكائنة فيه . ولو ابيدت المادة الموزعة في انحائه ابادة تامة لما مسه اي تغير او تحول ، بعبارة اخرى المكان المطلق مستقل بطبيعته استقلالا تاما عن الاجسام الموجودة فيه وخصائصها .

ب) يتكون المكان المطلق من نقاط لا أبعاد لها (اي نقاط هندسية بالمعنى الصارم) وهو غير متناه بالفعل لان نقاطه متجانسة تجانسا تاما ، وليس بالامكان التمييز بينها الا بواسطة الاجسام المتمايزة الموجودة فيه .

ج) المكان المطلق ثلاثي الابعاد وأقليدسي الخصائص ، اي ان اقصر مسافة بين نقطتين من نقاطه هي الخط الهندسي المستقيم .

وتصور خصائص المكان على اي نحو آخر مستحيل لانه يؤدي الى تناقض منطقي واضح (وفقا لهذه النظرية) . والهندسة هي العلم اليقيني القبلي الذي يدرس طبيعة المكان المطلق ويزودنا بالحقائق الضرورية الثابتة عنه وعن خصائصه.

٢) الزمان المطلق :

قال نيوتن في تحديده لطبيعة الزمن المطلق ما يلي :

«ينساب الزمن المطلق ، الحقيقي والرياضي ، بذاته وبطبيعته بتساو وبدون علاقة بأي شيء خارج عنه ويعرف باسم آخر هو الدوام (Duration) . اما الزمن النسبي او الظاهري او الشائع فهو مقياس محسوس وخارجي للدوام عن طريق الحركة . والزمن النسبي هو المستعمل عامة ، عوضا عن الزمن الحقيقي مثل ساعة او يوم او شهر

1 — **The Mathematical Principles of Natural Philosophy,** Berkeley. University of California Press, P. 6.

او عام .. بالامكان ان تكون جميع الحركات اسرع او أبطأ مما هي عليه ، غير ان معدل انسياب الزمن المطلق غير قابل لاي تحول او تغير. وتدوم الاشياء الموجودة على حالها ان كانت الحركات سريعة او بطيئة او لم تكن على الاطلاق ، ولذلك وجب تمييز دوامها عن الامور التي ليست الا مقاييس محسوسة له . كما اننا نستنتج دوامها من هذه المقاييس عن طريق المعادلة الفلكية» (١) .

بامكاننا تلخيص نظرية نيوتن في الزمان المطلق على النحو التالي :

١) يميز نيوتن بين :

أ) الزمن الرياضي المطلق .

ب) الزمن النسبي الظاهري وهو الزمن المعروف الذي يحدد نظام العلاقات بين الاحداث .

جـ) الزمن السيكولوجي (او النفسي) وهو احساسنا الذاتي والخاص بمرور الوقت .

٢) الزمن المطلق هو الوعاء الشامل الكلي الذي يحتوي على جميع الاحداث عبر الكون ولذلك يمكننا تحديد تاريخ حدوث اي منها بتعيين اللحظة الزمنية التي وقع فيها .

٣) الزمن المطلق سابق في وجوده ، من الناحية الانطولوجية والمنطقية ، على وجود الاحداث ، وهو ضروري وسرمدي بطبيعته يبقى على حاله مهما حدث فيه . بعبارة اخرى الزمان المطلق مستقل استقلالا تاما عن الاحداث التي تقع فيه ، وهو لن يتأثر البتة لو تلاشت محتوياته تلاشيا تاما بل يبقى على حاله دون اي تغير او تحول كالوعاء الذي لا يتغير اذا تلاشت محتوياته . اما الاحداث فلا يمكن تصورها بدون الوعاء الزمني الذي يحويها وتقع فيه .

٤) الزمن المطلق غير متناه بالفعل لان لحظاته المتعاقبة متجانسة تجانسا تاماً . وليس بالامكان التمييز بين لحظات الزمان المتجانسة الا بواسطة الاحداث المتمايزة التي تقع عندها وذلك بواسطة العلاقات الزمانية التي تحددها اللحظات بين هذه الاحداث .

٥) يعتبر نيوتن ان انسياب الزمن يتم بمعدل منتظم ثابت وضروري مستقل استقلالا تاما عن القوانين التي تسير بموجبها الحركات الموجودة في الزمان والمكان . ولذلك نراه يقول :

«ان النظام الذي تترتب فيه اجزاء الزمان ثابت لا يتغير ... ولو فرضنا جدلا ان تلك الاجزاء خرجت من مواضعها فانها ستكون قد خرجت عن ذاتها ، لو صح التعبير» (٢) .

---

١ — المرجع السابق .

٢ — المرجع السابق ، ص ٨ .

بعبارة اخرى ان فكرة تبدل معدل انسياب لحظات الزمن عما هو عليه متناقضة مع نفسها .

٦) يتصف الزمن النيوتوني بأربع خصائص رئيسية وهي :

أ) الانسياب او الجريان بمعدل ثابت مطلق .

ب) الآنية او اللحظية : يتكون الزمان بالنسبة لنيوتن من لحظات او آنات لا مدة لها ولا بقاء تقع عندها الاحداث ، اي ان الآنية او اللحظية المطلقة هي حقيقة واقعة في الكون .

ج) التعاقب : تنتظم لحظات الزمن النيوتوني في سلسلة لا متناهية من التعاقب في اتجاه واحد . ويشكل تعاقب الاحداث الواقعة في عدد معين من اللحظات حقيقة مطلقة في الكون لا تتأثر بالمعايير المستعملة ، على اختلاف انواعها واشكالها . في قياس الزمن .

د) التآني : يشكل تآني الاحداث حقيقة واقعة مطلقة في الكون يمكن تحديدها وقياسها بدقة صارمة . ولذلك نحن نتصور اللحظة الزمنية الواحدة موجودة في اماكن متعددة . ويقول نيوتن بهذا الصدد :

«كل جزء من اجزاء المكان موجود دائما وكل جزء لا يتجزأ من الزمان (اي اللحظة) موجود في كل مكان» (١) .

٣) المـادة :

تتألف جميع الاشياء في الكون من ذرات مادية مفردة ، بمعنى كونها الاجزاء البسيطة التي لا تتجزأ الى ما هو ابسط منها على الاطلاق . وكل ذرة من هذه الذرات موجودة في نقطة معينة من نقاط المكان المطلق ، وحادثة في لحظة من لحظات الزمان المطلق . وتتصف هذه الجسيمات المادية البسيطة بالخصائص الاولية الرياضية فقط (الحجم ، الكتلة ، السرعة ، القصور الذاتي الخ ...) . اما الكيفيات المحسوسة (اللون والرائحة والطعم والملمس الخ ..) فهي ليست من خصائص الذرات المادية اصلا وتتولد من تأثير حركة الاجسام على اعضاء الحس في الكائنات الحية . الكيفيات المحسوسة التي نخلعها ، بحكم العادة ، على العالم المحيط بنا وكأنها من صفاته الحقيقية المستقلة ، هي في واقعها ذاتية ونسبية الى الذات المدركة والمتأثرة بحركات الذرات المادية . تقول لنا دروس الكيمياء ان من خصائص الماء الفيزيائية انه بلا لون او طعم او رائحة . غير ان الماء كما نعرفه في حياتنا اليومية وفي تجربتنا المباشرة يتصف دوما بلون ما وبطعم ما

---

١ ــ المرجع السابق ، ص ٨ .

وبرائحة ما . اما التفسير المعروف لهذه المفارقة القائمة بين ما تقوله دروس الكيمياء من ناحية وما تشهد عليه التجربة المباشرة من ناحية اخرى فيأتي من خلال نظرية المادية الساكنة الى طبيعة الذرات المادية البسيطة وخصائصها . اي ان الجزيئات المادية التي يتكون منها الماء لا لون لها ولا طعم ولا رائحة ، غير ان هذه الجزيئات تؤثر على اعضاء الحس بصورة معينة (تحددها مجموعة ظروف وأوضاع محيطة) لتولد فينا الاحساس بلون معين وطعم معين ورائحة معينة ننسبها كلها للماء كما ننسب الدفء الى الملابس الصوفية (اي مجازا وتجاوزا) في حين يكون الدفء فينا وليس بالملابس التي نقول عنها انها دافئة .

٤) الحركة :

تخضع الذرات المادية الى حركة دائمة ومستمرة وفقا لقوانين محددة يمكن صياغتها صياغة رياضية صارمة هي قوانين الحركة المعروفة مثل قانون القصور الذاتي . وينبغي الاشارة هنا الى ان النوع الوحيد من التغير او التحول الذي يمكن ان يطرأ على الذرات المفردة هو تبديل مواضعها في المكان المطلق وفقا لقوانين الحركة . اي ان كافة الحركات والتحولات في الكون ، مهما كانت معقدة وكبيرة ، هي في التحليل النهائي ليست الا تبديلات آلية في اماكن الذرات المادية . تترتب الذرات بصورة آلية (ميكانيكية) محضة في تشكيلات معينة وبعد انحلال هذه التشكيلات تعود لتترتب من جديد في تشكيلات غيرها وهلم جرا . وبما ان الذرة المفردة بحد ذاتها لا تخضع لاي نوع من انواع التحول الداخلي (كالنمو مثلا) او التغير العضوي سميت هذه النظرية «بالمادية الساكنة» . وبما ان الحركة الوحيدة التي تخضع لها الذرات المفردة هي الانتقال الآلي المحض من مكان الى آخر فقط سميت النظرية «بالمادية الميكانيكية» .

من الركائز الاساسية التي اشاد عليها نيوتن المادية الساكنة التمييز بين حركة الاجسام (الذرات) المطلقة وبين حركاتها النسبية . وسأعمل على ايضاح هذه الفكرة عن طريق مثال يعتمد احد قوانين الحركة الاساسية . ان دلالة قانون القصور الذاتي هي السرعة الثابتة لجسم (ج) لا يقع تحت تأثير اي قوى خارجية بحيث يجتاز مسافات متساوية تماما في فترات زمنية متساوية تماما ايضا . لا تتحقق هذه الحالة الا اذا تصورنا وجود (ج) وحده في الوعاء المكاني غير المتناهي لان وجود جسم آخر معه سيؤثر فيه وفقا لقانون الجاذبية العام . لنفترض ان (ج) موجود وحده في المكان والزمان ، عندئذ بامكاننا ان نستوعب معنى حركة (ج) المطلقة على اساس تلك الاجزاء من الزمن المطلق التي يستغرقها في قطع مسافات معينة من المكان المطلق .

حققت نظرية المادية الميكانيكية نجاحا باهرا ، لم يسبق له مثيل ابدا في تاريخ العلوم ، بتقديمها الاجوبة العلمية الشافية والحلول الرياضية الدقيقة لكافة

المعضلات والقضايا التقليدية المتعلقة بحركات الاجرام السماوية ومشكلات التنبؤ بمساراتها وأحوالها . فسيطرت أفكار هذه النظرية ومناهجها واساليبها في البحث والتفسير على كافة المحاولات الجادة لتحليل ظواهر الطبيعة مهما كان نوعها وتفسيرها تفسيرا علميا . بعبارة اخرى ، اقتفت جميع العلوم اثر المادية الميكانيكية في تفسير الظواهر التي تدرسها حتى اصبح «التفسير العلمي» لظاهرة ما . يعني بالتحديد فهمها وفقا «لنموذج ميكانيكي» يردها الى وحداتها البسيطة وكيفية تأثير هذه الوحدات على بعضها حسب قوانين آلية محض . ومن ثم ، عبر عن هذا الاتجاه الذي ساد العلوم لفترة غير قصيرة العالم الانجليزي المشهور لورد كيلفن (Kelvin) الذي كتب في نهاية القرن التاسع عشر ما يلي :

«لا استطيع ان ارضي نفسي حتى اتمكن من صنع نموذج ميكانيكي للشيء (الذي أدرسه) . اذا تمكنت من صنع النموذج الميكانيكي تمكنت من فهم ذلك الشيء» (١) .

انتقل الان الى ضرب بعض الامثلة عن امتداد المادية الميكانيكية بأفكارها ومناهجها الى بقية العلوم والدراسات لتبيان سيادتها على التفكير العلمي عامة بعد ان انطلقت من مجالات الفيزياء والفلك وعلم الحركة . نذكر على سبيل المثال الاول نظرية توماس هوبز في تفسير ظاهرة المجتمع الانساني ونشأته ، وتفسيره لضرورة السلطة السياسية ومبررات وجودها (٢) . تبع هوبز منهج المادية الميكانيكية في تحليل الظاهرة المراد تفسيرها الى ابسط عناصرها الممكنة ثم اعادة تركيبها على اساس التأثير الآلي المتبادل بين الاجزاء البسيطة وفقا لقوانين سببية معينة . والعنصر البسيط الذي يتألف منه المجتمع عند هوبز هو الانسان الفرد الذي تحركه غريزة البقاء وقانون المحافظة على النفس بمعزل عن اية اعتبارات او قوى مؤثرة اخرى . الانسان ، في «حالته الطبيعية» ، اي قبل دخوله الحياة الاجتماعية المنتظمة ، ذرة مفردة تصطدم بمثيلاتها من الذرات البشرية المنغلقة على نفسها فتؤثر وتتأثر بها بصورة آلية (او شبه آلية) . ونتيجة لهذا الصدام والتأثير المتبادل بين الذرات البشرية تنتج الحياة الانسانية المنظمة تحت اشراف السلطة السياسية التي تخفف من حدة هذا الصدام المستمر وتحد من آلامه وويلاته . اي تترتب الذرات البشرية في تشكيلات معينة تربطها روابط تعاقدية يسري مفعولها مباشرة على المجموعة في حال دخول أطرافها في الرابطة . وهذا هو جوهر الحياة في المجتمع الانساني . اما في مجال النشاط الاقتصادي فتصبح الوحدة البسيطة «الانسان الاقتصادي» (كما سماها آدم سميث) ، الذي

---

1 — Hesse, Mary B., **Science and the Human Imagination** , SCM Press LTD, London, 1954, P. 60.

٢ — اخذ هوبز مناهج المادية الميكانيكية وتفسيرها للظواهر عن غاليليو مباشرة .

يتحرك دوما وبصورة اوتوماتيكية بدافع زيادة ارباحه الى اقصى حد ممكن وخفض خسائره الى ادنى حد ممكن . ويتركب النشاط الاقتصادي العام للمجتمع من مجموع التأثيرات المتبادلة بين «الذرات الانسانية الاقتصادية» وفقا لحركتها الآلية وذلك ضمن مجال السوق الحرة بخصائصها وقوانينها الثابتة ، وواضح هنا ان فكرة السوق الحرة التي تضم ضمن حدودها حركات «الذرات الاقتصادية» وفقا لخصائصها الثابتة ، قريبة جدا من فكرة المكان الفارغ المطلق الذي يحتوي على كافة الحركات التي تطرأ على الذرات المادية وفقا لخصائص المكان الثابتة . ونجد النزعة ذاتها تسود دراسة الاخلاق كما عبرت عنها المدارس النفعية . ينزع «الانسان الاخلاقي» بطبيعته الى زيادة كمية سعادته الى اقصى حد ممكن وخفض كمية آلامه وبؤسه الى ادنى حد ممكن ، ونتيجة لتفاعل هذه «الذرات الاخلاقية الانانية» تتولد الحياة الاخلاقية في المجتمع ، وتتم عملية تعريف معايير الفضيلة والحق فيه ، وهذا تماما ما حاول ان يفعله مفكر كلاسيكي مشهور مثل «جارمي بانثام» في فلسفة الاخلاق والتشريع التي وضعها (١) .

انتقلت عدوى المادية الميكانيكية الى دراسة الاحياء فأعطتها اساسا علميا حقيقيا وجديدا . عبر عن النظرة الميكانيكية في علم الفيزيولوجيا الحيوانية العالم ت. هـ. هاكسلي بالكلمات التالية :

«الفيزيولوجيا الحيوانية ــ هي معرفة وظائف او افعال الحيوانات. انها تعتبر أجسام الحيوانات آلات مدفوعة بقوى معينة ، وتقوم بكمية من العمل يمكن التعبير عنها بواسطة القوانين الطبيعية المعتادة . ان الغاية القصوى للفيزيولوجيا هي استخلاص وقائع المورفولوجيا من ناحية ووقائع الايكولوجيا (علم البيئة) من ناحية اخرى ، من قوانين القوى الجزيئية للمادة» (٢) .

ولا بد لنا من الاشارة هنا الى نظرية داروين هذا العالم الذي يحتل مكانة في علم الاحياء تشبه تماما المكانة التي يحتلها نيوتن بالنسبة للفيزياء . انه نيوتن البيولوجيا بمعنى انه تمكن من تفسير اصل الانواع وتطورها وتفرعها ، وتعليل تكيف الكائنات الحية مع بيئتها على اساس قوانين آلية محضة ، ومن خلال فعل قوى طبيعية ميكانيكية خالصة لا تدخل فيها التفسيرات التقليدية التي ترتكز الى العلل الغائية والى افكار غيبية حول نظام الطبيعة وضرورة وجود صانع ومنظم لها . ومع قدوم فرويد على المسرح سادت النزعة المادية الميكانيكية علم النفس وانتجت تفسيرات جديدة للظواهر النفسية . ويكفي ان نذكر هنا ان التفسير الفرويدي يرجع شخصية الانسان المعقدة الى عناصرها البسيطة ثم يفسر هذه الشخصية ، بكافة نوازعها ومختلف وجوهها ، على اساس التفاعل الآلي المحض

---

1 — Jeremy Bentham, **Principles of Morals and Legislation.** 1789.

2 — T.H. Huxley, **Science Gossip.** 1867, p. 74.

بين هذه العناصر ، واعني بالتحديد التفاعل الميكانيكي الصارم بين «الانا السفلى» و«الانا العليا» وهو التفاعل الذي يكوّن شخصية الانسان على المدى البعيد بما فيها الميول السليمة والميول المرضية الهدامة . هنا بامكاننا الاشارة الى بيت شعر استشهد به هوايتهد ليلخص بجملة واحدة فحوى الصورة الكونية المادية الميكانيكية :

«The stars», she whispers, «blindly run».

- ٣ -

بالرغم من ان المادية الميكانيكية سادت التفكير العلمي الحديث قرابة ثلاثة قرون سيادة شبه تامة فان هذا لا يعني انها لم تجابه الكثير من النقد والتجريح والتحدي من قبل فئات مختلفة من اهل الفكر والنقد . وجاءت اول موجة من النقد الموجه للصورة الكونية الميكانيكية هذه من جهة اليمين الذي قال انها نظرة مادية ملحدة ومتشائمة بالنسبة للانسان ومصيره النهائي . كما اخذ عليها تخصيص المكان والزمان بصفات مطلقة لا يجوز خلعها الا على الذات الالهية . وكان اهم ممثل لهذه النزعة اليمينية في نقد المادية ورفضها هو الفيلسوف الانجليزي «باركلي» الذي حاول ان يحل محلها صورة كونية مثالية روحية تعتبر جميع الكيفيات المحسوسة ، في التحليل الاخير ، أفكارا في العقل الالهي وذلك بالمعنى الحرفي للعبارة تقريبا . وبهذا الصدد نذكر ايضا ان الفيلسوف الالماني لايبنتز دخل في جدل مشهور مع نيوتن واتباعه هاجم فيه أسس المادية الساكنة من وجهة نظر مثالية روحية محضة . كما برز هذا الاتجاه في رفض المادية عند مجموعة من الشعراء والفنانين الانجليز الذين ينتمون الى المدرسة الرومانسية[1]. ثار هؤلاء الشعراء على النظرة الميكانيكية المحضة الى الكون لانها تجرد الوجود من كل معنى وغاية وتجعل الطبيعة عمياء في مجرى احداثها . كما انهم اخذوا عليها مأخذا آخر وهو تجريد الطبيعة ، كما هي بذاتها وعلى حقيقتها ، من كافة الصفات التي تسحر العين وتفتن الحواس (اللون ، الطعم ، الرائحة ، الخ ..) اي من الصفات التي نعتبرها عادة زينة الاشياء ومصدر جمالها وسحرها . ان جميع هذه الصفات ذاتية ونسبية الى الذات المدركة ، ولا وجود لها في حقيقة الاشياء المادية البسيطة . احتج الشعراء والفنانون ضد المادية الميكانيكية لانها

---

١ ـ راجع الفصل الخامس من كتاب هوايتهد «العلم والعالم الحديث» حيث يناقش ردة الفعل التي ولدتها الميكانيكية عند الشعراء الرومانسيين الانجليز .

(Science and the Modern World, ch. V) .

سلبت الطبيعة جزءا هاما جدا من صفاتها التي يتمتع بها كل انسان في حياته العادية ويتذوقها الفنان كيفما اتجه ، غير ان النقد اليميني للمادية الميكانيكية لم يلق آذانا صاغية خارج اوساط نفر من الادباء ورجال الدين وبعض الفلاسفة من اصحاب الميول المثالية الواضحة . ومن المؤكد انه لم يكن لهذا النقد اي تاثير على العلوم الطبيعية والانسانية وعلى نزعتها العنيفة المتزايدة للاخذ بافكار المادية ومناهجها وطرقها الناجحة جدا في تفسير الظواهر .

اما النقد الاهم الذي وجه الى المادية الميكانيكية فقد جاء من جهة اليسار وتحت اسم المادية الديالكتيكية . جاء هذا النقد في اعمال ماركس وانجلز ومجموعة المفكرين المنتمين الى هذه المدرسة الفكرية الثورية . ويتلخص نقد المادية الديالكتيكية الموجه للمادية الساكنة في النقاط التالية :

١) بما ان المادية القديمة تقدم صورة ساكنة للوحدة المادية الاولية البسيطة التي تتالف منها الاشياء تظل بذلك عاجزة عن تقديم التعليلات الصحيحة والواقعية للنواحي الديناميكية المتحركة في الكون ، وتنطبق هذه الحقيقة بصورة خاصة على ظواهر معينة مثل النمو العضوي والتغييرات الكبيرة في التاريخ والتحولات الاقتصادية والاجتماعية في حياة الانسان . وعليه ترفض المادية الديالكتيكية فكرة الذرة المفردة التي لا تخضع بحد ذاتها لاي نوع من انواع التغير او التطور او النمو لتحل محلها مفهوما حركيا للمادة بحيث تكون الصيرورة الدائمة هي جوهر المادة ولبها بدلا من ان يكون التغير صفة خارجية طارئة على ذرة ساكنة بذاتها كما هي الحال في التصور القديم . ترفض المادية الديالكتيكية تصور المادة على انها جسيمات بسيطة لا تتجزأ لكل واحد منها موضعها المكاني المحدد تماما في كل لحظة من لحظات الزمن المطلق ، كما ترفض التصور المقابل الذي يرى ان مجموع الذرات المادية المنتشرة في المكان المطلق تشكل في اية لحظة زمنية ، واقعة سكونية لا يمكن تمييز ماضيها عن حاضرها عن مستقبلها من خلال خصائصها الاصيلة لان مرور الزمن لا يترك اي اثر فيها على الاطلاق . وجدير بالذكر هنا ان هوايتهد وجه مثل هذا النقد بالذات للمادية الساكنة في الربع الاول من القرن العشرين ونشره تحت اسم «اغلوطة التموضع البسيط» (١) . بعبارة اخرى تشدد المادية الديالكتيكية على ان مرور الزمن لا يترك طبيعة المادة دوما على ما هي عليه ، لان واقع المادة هو الصيرورة الدائمة حيث التحول المستمر والنمو والتطور . صاغ انجلز نقده للمادية الميكانيكية في الكلمات التالية :

«ولا حاجة للقول ان الفلسفة الطبيعية القديمة (اي فيزياء المادية الساكنة) كانت عاجزة عن ارضائنا رغما عن قيمتها الفعلية وعن البذور الخصبة العديدة المحتواة فيها . وكان خطؤها انها لم تعترف للطبيعة

---

1 — The fallacy of simple location.

بأي تطور في الزمان ، بأي تعاقب ، بل بالتواجد (التآني) فحسب» (١).

وبعد فترة غير قصيرة نسبيا على ما كتبه انجلز في هذا الصدد وجه الفيلسوف الانجليزي هوايتهد النقد ذاته الى المادية الساكنة بقوله :

«اضف الى ذلك ان كون المادة لا تتأثر بتقسيم الزمان يؤدي الى نتيجة هي جعل مرور الزمن عرضيا بالنسبة لطبيعة المادة بدلا من ان يكون من جوهرها . وعليه فان مرور الزمن لا يمت بأية صلة على الاطلاق الى طبيعة المادة .. وبذلك تكون المادة الاولية غير قابلة للتطور وغير قادرة عليه» (٢) .

واستنادا الى هذه النظرة الحركية الحقيقية للكون تشدد المادية الديالكتيكية، على حقيقة الترابط العضوي الجوهري القائم بين كافة الموجودات في الكون . وذلك مقابل «العزلة» المفروضة على كل ذرة من الذرات المادية وفقا للنظرية القديمة القائمة على فكرة التموضع البسيط . وفيما يلي نص مبسط يشرح وجهة نظر المادية الديالكتيكية في هذه الناحية من الموضوع :

«من وجهة النظر الديالكتيكية الطبيعية ليست حالة سكونية راكدة ثابتة بل هي حالة من الحركة المستمرة والتغير المستمر ، من التجديد والنمو الدائمين حيث نجد دوما شيئا جديدا ينشأ ويتطور ، وشيئا آخر يموت وينحل . يتطلب المنهج الديالكتيكي اذن ان ننظر الى الظواهر ليس من ناحية ترابطها واعتمادها بعضها على بعض فحسب، ولكن من ناحية حركتها ايضا ، اي من ناحية تغيرها ونموها ، تكونها وفسادها » (٣) .

حين تشدد المادية الديالكتيكية على أن الحركة (الصيرورة) هي جوهر الواقع المادي ، فهي لا تعني بالحركة التبديل الآلي لمواضع الكتل المادية في المكان . أوضح انجلز هذه المسألة في نقده للمادية الميكانيكية بقوله :

«غير ان هذه الحركة الميكانيكية ليست الحركة كلها ، اذ ان الحركة ليست مجرد تبديل الاماكن ، ففي ميادين علمية أرقى من الميكانيكا تعني الحركة التغير بالكيفية ايضا» (٤) .

بعبارة اخرى الحركة ، وفقا لهذا المفهوم ، ليست علاقة خارجية طارئة على

---

١ ــ «أنتي دوهرنج» ، مقدمة الطبعة الثانية ، الترجمة العربية للدكتور فؤاد ايوب ، دار دمشق ، ١٩٦٥ ، ص ١٢ ــ ١٤ .

٢ ــ راجع «العلم والعالم الحديث» ، ص ٥٠ ــ ٥١ ، ١٠٩ ــ ١١٠ .

3 — Gustav A. Wetter, **Dialectical Materialism,** Kegan Paul, London 1958, p. 314 - 15.

4 — **Dialectics of Nature,** Foreign Language Publishing House, Moscow 1954, P. 334.

طبيعة المادة بل هي تطور حقيقي ونمو تاريخي تراكمي يولد باستمرار صورا ارقى وارفع من الكائنات في الطبيعة ؛ اي ارقى وارفع من حيث دقة تركيبها ودرجة تعقيدها . عبر لينين عن اهمية الصيرورة في هذا النوع من التصور لحقيقة الواقع المادي بعبارة مقتضبة ولكنها هامة . قال :

«ان قلنا ان العالم هو مادة متحركة او ان العالم هو حركة مادية لا فارق في ذلك على الاطلاق» .

وقد اشار هوايتهد فيما بعد الى الفكرة ذاتها في نقده للمادية الميكانيكية حيث قال ما معناه ان «التطور» في المادية الساكنة ليس الا كلمة تستخدم لوصف تبدل العلاقات الخارجية (اي المكانية) بين اجزاء المادة مما يفرغ عملية التطور والنمو من محتواها التاريخي التراكمي اي مما يفرغها من معناها الجاد ومغزاها الواقعي (١) .

٢) من المآخذ الهامة التي تأخذها المادية الديالكتيكية على المادية الساكنة نزعتها التجريدية التي تؤدي بها الى الخلط بين التجريدات الذهنية الكلية الساكنة من ناحية وبين الواقع العيني المتحرك والمحسوس من ناحية اخرى . تصطنع النظرية المادية القديمة مجموعة تصورات مجردة (مثل الذرة المادية بتموضعها البسيط) تجدها مفيدة جدا في العلوم الطبيعية وغيرها ؛ مما يجعلها تعتقد ان الكون مؤلف حقا من وقائع تنطبق عليها هذه التصورات وتصفها وصفا دقيقا . اي ان المادية القديمة لا تعتبر الذرة المادية بتموضعها البسيط مجرد تجريد ذهني مفيد بل تنظر اليها على انها موجودة فعلا كعنصر بسيط تتكون منه كافة الاشياء .

كما ان هوبز وغيره من المفكرين حين وضعوا نظرياتهم التعاقدية في نشوء الحياة الاجتماعية ودور السلطة السياسية فيها لم تؤخذ هذه النظريات على انها تجريدات ذهنية مفيدة جدا هدفها تبرير استيلاء طبقة جديدة على اقتصاد المجتمع الاوروبي وقيادته ومقدراته . بل العكس . اخذت هذه النظريات في حينه (ولا تزال تؤخذ من قبل البعض) وكأنها تعطينا وصفا واقعيا ودقيقا لكيفية نشوء الحياة الاجتماعية وتاريخ تطورها . لخص انجلز هذا النوع من النقد الموجه الى المادية الساكنة وما تفرع عنها من افكار وتفسيرات بالعبارة التالية :

«في بادىء الامر نصنع بعقولنا تصورات مجردة عن العالم الواقعي (الحقيقي) . وبعد ذلك لا نستطيع التعرف على هذه التجريدات التي صنعناها لانفسنا باعتبارها مختلقات ذهنية وليست موضوعات محسوسة . والمادة ليست الا مجموع الاشياء المادية التي نحصل منها على تصور «المادة» بواسطة التجريد . والحركة بحد ذاتها ليست الا

---

١ — راجع «العلم والعالم الحديث» الفصل السادس .

مجموع صور الحركة التي تدركها الحواس . ان عبارات مثل «المادة» و«الحركة» ليست الا طرق مختصرة نحيط بواسطتها بمختلف الاشياء المحسوسة على اساس خصائصها المشتركة» (١) .

وبعد موت انجلز بسنوات وجه هوايتهد النقد ذاته الى المادية الساكنة متهما اياها بارتكاب خطأ فاضح هو وضع التجريدات الذهنية القائمة عليها النظرية موضع الوقائع العينية الحقيقية التي يتألف منها الكون (٢) . بالنسبة لهوايتهد هذه التصورات الذهنية (مثل النقاط المكانية التي لا ابعاد لها ، واللحظات الزمانية التي لا تدوم ، والكتل المادية الساكنة سكونا ابديا والحركة المطلقة لجسم وحيد في المكان) ، هي تجريدات مفيدة ولكنها بعيدة كل البعد عن الواقع العيني المحسوس بكل ثرائه وتنوعه وتكثر مستويات تعقيده ولا يمكن ان نعتبرها الوحدات الاولية الحقيقية التي يتكون منها العالم فعلا . لذلك نظر هوايتهد الى مهمة الفلسفة نظرة شبيهة بالنظرة التي وجدناها عند انجلز حول هذا الموضوع بالذات حيث اعتبر ان من وظائف الفلسفة الرئيسية النقد المستمر للتجريدات التي يستخدمها الانسان في مجالات المعرفة المختلفة بغية الحيلولة دون الخلط بين التجريد الذهني الكلي من ناحية والواقع العيني من ناحية اخرى .

وتكون الفلسفة بذلك تحذيرا دائما ضد الانغلاق ضمن اطار التجريدات الكلية الساكنة والانشغال بها وكأنها الحقائق الواقعة ، ودعوة مستمرة للعودة الى الواقع المادي المتحرك والتمعن فيه باعتباره البداية التي تنطلق منها المعرفة ، والنهاية التي ينبغي ان تعود اليها لتتحقق من صدق قضاياها وفعاليتها . ونتيجة لهذا المنطق رفضت المادية الديالكتيكية مجموعة الحقائق الاساسية في المادية الساكنة ، مثل المكان المطلق والزمان المطلق والسكون المطلق ، والحركة المطلقة ، واصرت على نسبية كافة هذه الظواهر الى الواقعة الاساسية في الكون وهي الصيرورة المادية . وعلى سبيل المثال اورد مقطعا صغيرا من كتابات انجلز يرفض فيه بوضوح فكرة الحركة المطلقة (والسكون المطلق) من حيث هي حقيقة واقعة في الكون كما اعتبرتها المادية القديمة :

«السكون والتوازن ليسا الا حالة نسبية فحسب ، ولا معنى لهذه الحالة الا بالنسبة الى نوع محدد من انواع الحركة (حيث تكون هي مناط الاسناد) ... أما حركه الجسم الوحيد في الكون فليس لها وجود . كما انه ليس بالامكان التكلم عنها الا بالمعنى النسبي» (٣) .

---

1 — **Dialectics of Nature,** pp. 312,313.

٢ ـ اشتهر هذا النقد عند هوايتهد بالتسمية التالية :
The fallacy of misplaced concreteness.

٣ ـ المرجع السابق ، ص ٣٢٩ .

في الواقع ينطوي رفض المادية الديالكتيكية لفكرة السكون المطلق وقولها بنسبية الزمان والمكان على نتائج خطيرة جدا لم تتضح كليا الا مع مجيء النظرية النسبية في بداية القرن العشرين . وواضح ان واضعي المادية الديالكتيكية انفسهم لم يدركوا تماما (ولم يكن بالامكان ان يدركوا) نوعية النتائج المترتبة على رفضهم لمطلقات النظرية الميكانيكية ومدى خطورتها . ومن ثم جعلت المادية الديالكتيكية ، برفضها هذا ، العلاقات الزمانية والمكانية من خصائص الاشياء والاحداث ، (وليس أوعية مستقلة عنها وتحتويها فقط) . ويعني هذا ان طبيعة العلاقات المكانية والزمانية تتحدد نسبة الى القوانين السببية الضابطة لمجرى الصيرورة المادية وتفاعل اجزائها في حقبة كونية معينة . وبامكاننا استخلاص النتائج التالية من اقرار هذه العلاقة الجديدة بين طبيعة الزمان والمكان من ناحية وصيرورة الواقع المادي من ناحية اخرى :

أ) بطلان فكرة المادية الكلاسيكية في شطر الطبيعة الى شطرين ، اي الى وعائين مطلقين احدهما زمني والثاني مكاني . والى عدد متناه من الاشياء الموجودة فيهما .

ب) ليس للزمان والمكان طبيعة ضرورية مطلقة او خصائص سرمدية لازمة بمعزل عن محتوياتهما المادية . تنتفي بذلك الفكرة النيوتونية القائلة بأن الزمن يتصف بمعدل انسياب مطلق وقائم بذاته وتحل محلها نسبية ما نسميه عادة «بمعدل انسياب الزمن» الى خصائص الصيرورة المادية والى المقاييس التي نستخدمها في تقديره كما في النظرية النسبية العامة .

ج) وينتج عن هذه الاعتبارات بطلان القول النيوتوني القديم بأن « الآنية » و «التعاقب» و «التآني» هي حقائق مطلقة وواقعية في الكون . كما ينتج عنهما نسبية خصائص المكان التقليدية (المكان متجانس، اقليدسي، ثلاثي الابعاد الخ...) الى المادة التي نقول انها موجودة في المكان وحادثة فيه .

د) بالامكان وجود أزمنة مغايرة في خصائصها للزمن النيوتوني كما افترضته المادية الساكنة . وامكنة لا اقليدسية مغايرة في طبيعتها للمكان المطلق التقليدي وذلك وفقا لنوعية التطورات التي تطرا على صيرورة المادة والصور المركبة التي تأخذها في تحولاتها المعقدة . وتستتبع هذه الامكانية بطبيعة الحال وجود ميكانيكيات لا نيوتونية وهندسات لا اقليدسية تتناسب مع خصائص الازمنة والامكنة المذكورة .

٣) ترفض المادية الديالكتيكية النزعة التبسيطية الشديدة التي تتصف بها المادية الساكنة في محاولاتها تعليل الظواهر ، مهما كان نوعها ومستوى تعقيدها ، على أساس النماذج الميكانيكية فحسب . تتجلى النزعة التبسيطية في المادية القديمة على وجهين :

أ) محاولة النظرية الميكانيكية رد كافة انواع الحركة والتغير ، بما فيها الصيرورة التاريخية والنمو العضوي والتحولات الاجتماعية ، الى الترتيبات المتبدلة لاجزاء المادة الذرية . وهذا يعني الاعتقاد بضرورة ارجاع أنواع الصيرورة

الارقى والارفع في تركيبها ومستوى تعقيدها الى حركات أبسط . وذلك دون باق . وأفضل مثل على هذه النزعة التبسطية ، الجدل الذي دار في القرن التاسع عشر بين فئتين من الاختصاصيين في علم الاحياء ، وأعني الجدل بين أصحاب المذهب الحيوي (Vitalism) واصحاب المذهب المادي الميكانيكي البحت . كان يعتقد الميكانيكيون من علماء البيولوجيا انه بالامكان ارجاع القوانين البيولوجية التي تتحكم بنمو وتطور الكائنات الحية الى قوانين الفيزياء والكيمياء (اي قوانين المادة عامة) ارجاعا تاما وبدون أي باق محدد يميز علم البيولوجيا عن الكيمياء والفيزياء تمييزا نوعيا جوهريا وليس كميا فحسب . وعملية التبسيط هذه تعني هنا رد الصيرورة الحيوية . بكل ما تتصف به من تعقيد وتركيب دقيق جدا في أجزائها ، الى الحركات الآلية البسيطة لاجزاء المادة الذرية . اما أصحاب المذهب الحيوي فقد أنكروا هذا الزعم ورفضوه واصروا على استحالة ارجاع البيولوجيا الى الكيمياء ارجاعا تاما ، وشددوا على وجود فارق نوعي يخص علم البيولوجيا وحده ودون غيره من العلوم . غير ان اصحاب المذهب الحيوي لم يتمكنوا من تقديم اي تفسير علمي ايجابي واضح لطبيعة الفارق الكيفي الذي يفترض فيه ان يميز ، من حيث المبدأ . بين الظواهر البيولوجية والظواهر الكيميائية والفيزيائية . وبسبب هذا العجز اضطروا تحت ضغط نقادهم . لان يستعينوا بتعليلات ميتافيزيقية غامضة وقوى غيبية خفية في محاولاتهم شرح طبيعة العنصر المميز للصيرورة الحيوية عن حركة المادة الميكانيكية البحتة .

ب) يتضح الوجه الثاني للنزعة التبسيطية التي تتصف بها المادية الساكنة في الاعتقاد القائل انه لو توفرت لنا معرفة دقيقة وكاملة لخصائص الذرات المادية لامكننا التنبؤ مسبقا . وبصورة يقينية ، بكافة التشكيلات التي ستدخل فيها هذه الذرات وبكافة الظواهر التي ستنشأ عن تشكيلاتها . وكان أفضل من عبر عن هذا الاعتقاد العالم الرياضي الفرنسي لابلاس الذي ورد ذكره معنا والذي ضرب المثل التالي ليشرح الفكرة الاساسية الكامنة خلف عقيدة المادية الميكانيكية : لو افترضنا ان عقلا رياضيا جبارا يعلم تماما سرعة كل ذرة مادية في الكون ، ويعلم موضعها المحدد في المكان المطلق ، وذلك في كل لحظة من لحظات الزمن الرياضي سيكون باستطاعته ان يرى ماضي الكون وحاضره ومستقبله كواقعة واحدة حاضرة الآن أمامه . أي سيكون عليما بكل شيء من خلال «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» كما وضعها نيوتن ، وبدون هذه المبادىء ليس ثمة شيء اسمه «علم» بالمعنى الدقيق والصارم للعبارة .

ترفض النظرية الديالكتيكية الحركية للكون نزعات التبسيط المنتمية الى جوهر المادية الساكنة وتقول بوجود علاقات حركية متبادلة بين الجزء والكل بحيث تؤلف الاجزاء الكل ، ولكن الكل نفسه يترك أثره على الاجزاء المؤلف منها . بعبارة أخرى الجزئيات المادية التي تدخل في تركيب الخلية الحية ليست «عمياء تماما في مجراها» لانها تتحرك وفقا لنظام التركيب الكلي الذي تعتبر جزءا منه ، وهي ان

دخلت في تركيب جسم من نوع آخر تأثرت في سلوكها بنظام التركيب الكلي لذلك الجسم . ويعني هذا ان توفر المعلومات الدقيقة الكاملة عن حركة الذرات المادية لا يكفي وحده للتنبؤ بنوعية التشكيلات والظواهر التي ستنتج من تجمع الذرات ، لان معرفة حركاتها على هذا النحو تفترض مباشرة علمنا المسبق بنوعية التشكيلات المركبة نفسها وبنظام تركيبها الذي يؤثر على حركات الذرات ومجراها . اي لا تكتمل معرفة الجزء العلمية الا بمعرفة أشياء عن طبيعة الكل الذي يدخل هذا الجزء في تركيبه . وعلى هذا الاساس تصبح فكرة لابلاس عن العقل الرياضي الجبار والعلم الذي يستطيع اكتسابه من معرفته لذرات المادة نوعا من المستحيل ، اذ ليتمكن هذا العقل من رؤية ماضي الكون وحاضره ومستقبله دفعة واحدة ، لا يكفيه ان يعلم سرعات جميع الذرات وأماكنها في كل لحظة زمنية . بل ينبغي عليه ان يعرف ايضا طبيعة الكون الناتج عن حركات الذرات لان حركاتها متأثرة أصلا بطبيعة الكل الذي تشكله وتجري ضمنه وضمن نظامه . اضف الى ذلك ان المادية الديالكتيكية ، بتخلصها من الزمن المطلق والمكان المطلق تعتبر فكرة الذرة المادية التي تشغل مكان معين وتسير بسرعة محددة تماما في أية لحظة من لحظات الزمن هي فكرة فارغة من كل معنى حقيقي ولا تنطبق على واقع الاشياء الحركي وحقيقتها . وبدون مطلقات المادية الساكنة لا يمكن ان تقوم لفكرة لابلاس اية قائمة .

وجدير بالذكر هنا ان هوايتهد نقد فيما بعد النزعة التبسيطية في المادية الساكنة من وجهة النظر الحركية هذه وذلك برفضه امكانية النظر الى الطبيعة كواقعة سكونية في لحظة لا امتداد لها . وعلى هذا الاساس ترفض المادية الديالكتيكية اي ارجاع قسري للظواهر الارقى نموا وتطورا وأعقد تركيبا في الطبيعة الى ظواهر أدنى منها وابسط بدون الاخذ بعين الاعتبار الخصائص الجديدة المميزة لانواع الموجودات على كل مستوى من مستويات التطور والتعقيد في التركيب ، التي تفرزها صيرورة المادة . ويتطلب هذا من كل مجهود علمي محاولات دائمة لصياغة القوانين المحددة التي تخص السمات الاساسية المميزة لكل مستوى من هذه المستويات ، مما يعني تطوير مناهج البحث المناسبة لكل مستوى بدلا من التطبيق عليه ، بصورة تعسفية وآلية قسرية ، لمناهج منقولة من مستوى آخر . غير أنه حين ترفض المادية الديالكتيكية هذه النزعة التبسيطية في اختزال علم معين من العلوم (مثل البيولوجيا) بارجاعه كليا الى علم آخر (مثل الكيمياء ومن ثم الفيزياء) يعتبر سابقا عليه فان هذا لا يعني انها تقر بوجود فوارق نوعية جوهرية مطلقة بين المستويات المتعددة التي تندرج تحتها ظواهر الطبيعة المختلفة . أي انها ترفض فكرة الفوارق النوعية المطلقة في الطبيعة ، والتمييزات النهائية الحادة بين مستوى الظواهر الفيزيائية ، مثلا ، ومستوى الظواهر البيولوجية ومن ثم مستوى الظواهر التاريخية ـ الاجتماعية . كما تشدد على تكامل هذه المستويات وتدرجها واتصالها ، أي تشدد على وحدة الطبيعة ككل بهذا المعنى الجدلي المحدد .

- ٤ -

جاءت الضربة الحاسمة التي قضت على المادية الساكنة كصورة كونية هامة في العصر الحديث من جهة الوسط . أي من علم الفيزياء نفسه الذي كان الدعم الاكبر للنظرة الميكانيكية والمنشأ الاصلي لها . واذا كان العلماء قد قبلوا لمدة ثلاثة قرون ، بتصورات المادية الساكنة ومناهجها واساليبها ، فان هذا لا يعني بأنهم كانوا راضين عنها كامل الرضى كصورة كونية شاملة واداة لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيرا سببيا يمكننا من التنبؤ بها والسيطرة عليها ضمن حدود معقولة . ومع مرور الوقت بدأت المفارقات النظرية بالظهور في صلب المادية الميكانيكية ، وبدأت الصعوبات التجريبية تتراكم أمامها دون ان تتمكن من تفسيرها وحلها كما يفترض في النظرية العلمية ان تفعل . وأدت هذه الحال الى ضرورة اعادة النظر الشاملة الكاملة بالمادية الكلاسيكية وبمفترضاتها الاولية . وأدت هذه المراجعة الى النظرية النسبية الخاصة ومن بعدها الى النظرية النسبية العامة . وهنا سأضرب ثلاثة أمثلة على نوعية المشكلات التي واجهت المادية الساكنة وادت في نهاية الامر الى التنازل عنها لصالح نظريات علمية جديدة اكثر شمولا وديالكتيكية .

أ) حين وضع علم الاجنة ، في القرن التاسع عشر ، على أسس تجريبية سليمة (أي حين أصبح علما حقيقيا بالمعنى الدقيق) كانت تطغي عليه فكرة العلاقة «الفسيفسائية» بين البويضة من ناحية وبين تطور الجنين من ناحية اخرى . بعبارة أخرى كانت النظرية السائدة وقتئذ تقول ان كل جزء من اجزاء الجنين المتطور ينمو من جزء معين ومحدد من البويضة وليس من غيره ، بحيث اذا دمرنا جزءا معينا من بويضة ما ، نتج عنها جنين تنقصه تماما تلك الاعضاء التي يفترض انها تنمو من جزء البويضة المعطوب . وواضح ان هذه الفكرة هي الذرية الميكانيكية التبسيطية مطبقة على علم الاجنة . ولكن قبل نهاية القرن التاسع عشر اكتشف العالم المشهور هانز دريش أنه في عدد كبير من البويضات بامكاننا أعدام اجزاء منها بدون ان يؤثر ذلك على النمو المتكامل والطبيعي للجنين الناتج عنها . استنتج دريش من اكتشافه ان العلاقة الفسيفسائية لا تكفي وحدها لتفسير الظواهر العضوية . أي ان النموذج الذري الميكانيكي التقليدي غير قادر على تعليل علاقة نمو أجزاء الجنين من أجزاء البويضة وايضاحها ايضاحا علميا سببيا ينطبق على الواقع والتجربة . وبغياب أي تفسير علمي آخر غير التفسير الفسيفسائي في ذلك الوقت ، شطح دريش في تخيلاته وحاول تقديم تفسيرات غيبية غامضة لتلك النواحي من الظواهر البيولوجية التي عجزت النظرية الذرية الميكانيكية عن تفسيرها . لذلك انحاز دريش الى صف المذهب الحيوي في علم الاحياء .

ان رفض العلاقة الفسيفسائية في هذا المجال ينبغي الا يعني الخروج من حظيرة العلم وتعليلاته والدخول في حظيرة الغيبيات والقوى الخفية كما حدث مع

دريش ، وانما ينبغي ان ينبهنا الى ان الجزيئات المادية لا تكوّن البويضة (ومن ثم الجنين) كما تكون الاحجار الجدار ، او الذرات الغاز الموجود في وعاء مغلـــق ، بحيث اذا ازحنا حجرا من تلك الاحجار نتج عن ذلك ، بصورة آلية مباشرة ، فجوة في الجدار . ان الجزيئات المادية في البويضة هي غير الجزيئات في الغاز المذكور لانها تتأثر في سلوكها وحركتها بالنظام الكلي للعنصر الذي تدخل في تكوينه وهــو الكائن الحي الذي يعمل على مستوى رفيع جدا من التعقيد والتركيب العضوي . لذلك نجد ان البويضة قادرة على تعويض العطب الذي قد يلحق ببعض اجزائها ، وسد جميع الفجوات التي قد تنتج عنه .

ب) في أواخر القرن التاسع عشر قام العالمان مايكلسون ومورلي بتجربة مهمة جدا في تاريخ الفيزياء الحديثة ، اذ انها كانت بداية النهاية للمادية الساكنـــة كصورة كونية علمية مقبولة . ابتكر العالمان جهازا معقدا يمكنهما من قياس السرعة المطلقة للارض في حركة دورانها في «الاثير» . وجاءت نتائج التجربة سلبية تماما مما اضطر العلماء الى التخلي نهائيا عن فكرة السرعة المطلقة للاجسام واسقاطها مع فكرة الاثير من الصياغة الجديدة للميكانيكا كما نجدها عند ارنست ماخ مثلا . ثم جاءت نظرية اينشتاين لتخلص الفيزياء نهائيا من تصورات الزمن المطلق والوعــاء المكاني المطلق وتبين ان المقادير المكانية والزمانية نسبية الى مجرى احداث العالم المادي ومشتقة منه .

ج) كان لتطوير الهندسات اللااقليدسية ونجاح العلماء في تطبيقهـــا في الفيزياء النظرية والتجريبية ، اثر هام في تقويض ركائز المادية الميكانيكية اذ تبين ان التصور النيوتوني للمكان على انه لا متناهي ومتجانس وثلاثي الابعاد واقليدسي الصفات لا ينطبق على الواقع ، الا ضمن حدود معينة (حدود المسافات القصيـرة نسبيا ، والاجسام غير الكبيرة جدا او الصغيرة جدا ، والسرعات المنخفضة نسبيا) تخطاها تقدم العلم ، مما جعله يواجه مشكلات ومسائل لا يمكن حلها وتفسيرها الا على اساس الاخذ بالهندسات اللااقليدسية الجديدة .

وليس باستطاعتنا ان ندعي بأن القرن العشرين قد صاغ لنفسه ، بشكـــل نهائي ، صورة كونية متكاملة ، انطلاقا من انجازاته واكتشافاته العلمية ، لتحـل محل الصورة المادية التي ذهبت . في الواقع ، ان صياغة مثل هذه الصورة ينبغي ان تتصف دوما بالحذر وبروح التقريب والترجيح والمرونة والقدرة على المراجعـة والتعديل وفقا لما يجد من انجازات واكتشافات علمية هامة تؤثر في نظرتنا الـى الطبيعة وقدرتنا في السيطرة عليها . ومن المؤكد ان المادية الديالكتيكية هي انجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه ، واعتقد ان هذا جزء مهم مما عناه سارتر حين قال : «الماركسيـــة هي الفلسفـة المعاصرة» .

ملحق :

وثائق من محاكمة المؤلف والناشر

١ ـ القرار الظنّي

نحن عاطف فياض قاضي التحقيق في بيروت ،
بعد الاطلاع على الاوراق ،
وبعد الاطلاع على ورقة الطلب الرقم ١٦٨٣٧ تاريخ ١٧ ـ ١٢ ـ ١٩٦٩ .
تبين انه اسند الى المدعى عليه :
الدكتور صادق جلال العظم والدته نزيهة عمره ٣٥ سنة ، اوقف غيابيا في ١٩ ـ ١٢ ـ ١٩٦٩ وادخل السجن في ٨ ـ ١ ـ ١٩٦٩ ، واخلي سبيلـه في ١٥ منـه .
انه في بيروت وبتاريخ لم يمر عليه الزمن اقدم على نشر كتاب تحت عنـوان «نقد الفكر الديني» من شأنه التحريض على اثارة النعرات الطائفية .
كما انه تبين ان النيابة العامة ادعت بتاريخ ٢ ـ ١ ـ ٦٩ ، على المدعى عليه صاحب دار الطليعة الدكتور بشير الداعوق بمقتضى المادتين ٣١٧ ـ ٢١٩ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ مطبوعات .

اولا : في الوقائع

نشر المدعى عليه الدكتور صادق العظم كتابا تحت عنوان «نقد الفكر الديني»

وهو يتألف من – ٢٣٠ – صفحة مقسمة الى عدة مواضيع تتلخص بما يلي :

المقدمة ، الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني ، مأساة ابليس ، رد على نقد ، معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان ، التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر ، ومدخل الى التصور العلمي المادي للكون وتطوره .

وتحت معظم هذه المواضيع تطرق المدعى عليه صادق الى الاديان السماوية عامة والى الدين الاسلامي خاصة وضمن ابحاثه تشكيكا في هذه الديانات وتجريحا وتهكما وازدراء فيما تحتويه من اقوال وتعاليم حتى اضحت الابحاث الواردة فيها خارجة عن حدود البحث العلمي الصرف وتعدته الى النطاق المحظور المعاقب عليه قانونـــا .

ونظرا لما في هذه الابحاث من اقوال واخطار انطوت على التجريح والتشكيك في المعتقدات الدينية ، والتهجم والازدراء من تعاليمها نذكر منها على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر بعض الاقوال ، التي من شأنها التحريض عــلى اثـــارة النعرات الطائفية والحض على النزاع بين الطوائف .

أ – بعض ما ورد في باب الثقافة العلمية بؤس الفكر الديني :

تحت هذا العنوان ورد في الابحاث التي نشرها المدعى عليه في كتابه «نقــد الفكر الديني» ، تهكما وازدراء حول مضمون الآية القرآنية التي تقول «ان الله خلق آدم من طين ثم امر الملائكة فسجدوا له الا ابليس مما دعا الله الى طرده من الجنة» وتساءل الكاتب بهذا الصدد وبتهكم فيما اذا كانت هــذه القصة تشكل اسطورة ام لا ؟

ويجيب المدعى عليه على سؤاله بقوله «ان كانت مثل هذه القصة القرآنيـــة صادقا صدقا تاما وتنطبق على واقع الكون وتاريخه (انها كلام منزل) لا بد من القول انها تتناقض تناقضا صريحا مع كل معارفنا العلمية ، وان لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع فماذا تكون اذن (في نظر الموفقين) ان لم تكن اسطــورة جميلـــــة» . (يراجع صفحة ٣٦) (١) .

وفي بحث آخر للتوفيق بين الاسلام والعلم ينتقل الكاتب صادق العظم ، بعد ذلك من التهكم الى التشكيك والتجريح في مضمون الآيات القرآنية حول اعتقاد الاسلام بوجود كائنات مثل الجن والملائكة وابليس وجودا حقيقيا فيتساءل المدعى عليه «هل انه يفترض في المسلم ان يعتقد بوجود هذه الكائنات باعتبارها مذكورة كلها في القرآن . أم يحق له اعتبارها كائنات اسطورية مثلها مثل آلهة اليونـــان وعروس البحر والغول والعنقاء» ؟ ثم ينتقل المدعى عليه من التجريح والتشكيــك بالمعتقدات الدينية المشار اليها ، الى التحريض على تقويض دعائم الالفة والمحبــة

---

١ – تعود أرقام الصفحات الى الطبعة الاولى من الكتاب .

بين الطوائف وان كانت بعض معتقداتها الدينية غير متوافقة شكلا ، فيهاجم بنية الاثارة التوفيق الدائب بين المسيحية والاسلام الذي تقوم به فئة خيرة وعلى الاخص الحوار الذي جرى بين الشيخ صبحي الصالح والاب يواكيم البيطار (١) وغيرهما في هذا الموضوع . ويشدد المدعى عليه العظم على اظهار هذا الخلاف بين الديانتين المسيحية والاسلام لجهة الخطيئة الاصلية وعقيدة التثليث المقدسة وتجسيد المسيح وصلبه وبعثه من الموت فيقول بهذا الصدد «ان الاسلام يرفض هذه العقائد ويعتبر بعضها كفرا» ويتساءل هل ان الله الذي يتكون من الاب والابن والروح القدس والذي تجسد على الارض وارسل ابنه لخلاص البشر هو ايضا الله الذي يعبده المسلمون ؟

ويستنتج من ذلك كله أن الله الذي يعبده المسلمون هو غير الله الذي يعبده المسيحيون وغير ذلك من الاقوال والابحاث مما تضمنته الصفحتان ٦٠ و ٦١ من الكتاب .

ب ـ بعض ما ورد في ملساة ابليس :

بحث الكاتب تحت هذا العنوان في وضعية ابليس وفقا لما جاء في الآيات القرآنية والتفسيرات الاسلامية التقليدية لمعنى ابليس فقال :

«ان ابليس كان من المقربين بين الملائكة وكان له شأن عظيم في الملأ الاعلى الا انه عصى أمر ربه فطرده من الجنة ولعنه لعنة أبدية» .

لم يتعرض الكاتب لهذا الموضوع الا ليخلص الى التحريض على الكفر بالله والى القول أن المكر هو من صفاته وقد ورد في هذا الصدد «اذا كان الله صانع الاشياء كلها ومقدر الخير والشر على عباده لماذا أراد للناس ان يعتقدوا بأن ابليس هو سبب الشر ولماذا شاء تحميله اوزار أولئك الذين خلقهم للشر واجرى الشر على أيديهم ؟» ان الصفة الالهية التي يبحث عنها هي صفة المكر .

ويستطرد في بحثه عن الموضوع نفسه ان الله قرر منذ الازل من هم أصحاب الجنة ومن هم أصحاب النار وأنه أرسل الرسل وانزل الكتب وملأها بالامر والنهي وميز بين الحلال والحرام وهذا يعني بحسب قوله «ان ارسال الرسل وانزال الكتب والتمييز بين الحلال والحرام ليست الا وسائط من مكره لتنفيذ احكام مشيئته في عباده» (صفحة ١٢٠ ـ ١٢٤) .

ويعتقد بالنتيجة انه يجب ان نرد لابليس اعتباره بصفته ملاكا يقوم بخدمة ربه ويجب أن نكف عن كيل السباب والشتائم له وان نعفو عنه ونطلب له الصفح ونوصي به الناس خيرا بعد ان اعتبرناه زورا وبهتانا مسؤولا عن جميع القبائح والنقائص (صفحة ١٢٨ ـ ١٢٩) .

---

١ ـ ليس يواكيم البيطار كما جاء في القرار الظني ، بل يواكيم مبارك .

ج ـ بعض ما ورد في باب معجزة ظهور العذراء :

قال المدعى عليه صادق العظم تحت هذا العنوان «لا تخلو قرية في الدنيا من الحكايات والروايات التي يتداولها الناس عن الاحداث الخارقة ومعجزات القديسين وينتقد انتقادا لاذعا تصريحات رجال الاكليروس بمناسبة معجزة ظهور العذراء وقد ورد في هذا الصدد ما يلي : «يبدو بصراحة ان المستوى الفكري والثقافي والعلمي الذي يعمل عليه جهاز الاكليروس في الكنيسة القبطية المصرية منخفض جدا ولا يتصف بالرصانة الفكرية في معالجة الامور ومداراتها وأن كل ما قيل حيال صور العذراء لا اساس له من الصحة على الاطلاق ولا يستند الى اي سند تاريخي ثابت ولا يتعدى كونه من الاساطير والحكايات الدينية التي ينسجها الخيال» .

وان كل ما قيل حول وجود صورة اصلية للعذراء من رسم القديس لوقا الانجيلي «هو كلام عار من الصحة كليا» .

ولم يكتف المدعى عليه بهذا النقد والتشكيك في كل ما قيل حول العذراء بل حاول في معرض ابحاثه عنها وبقصد نية الاثارة ، اظهار أوجه الخلاف بين المسيحيين انفسهم من جهة وبينهم وبين المسلمين من جهة ثانية ، وذلك فيما يتعلق بمكانة العذراء وقدسيتها لدى الطائفتين المسيحية والاسلامية مما تحفل به الصفحات ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، من الكتاب .

د ـ بعض ما ورد في باب التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر :

اورد الكاتب تحت هذا العنوان اقوالا تنم عن التشكيك في الرسالة المسيحية ومعتقداتها وهو يرى ان العالم الحديث يمكنه الاستغناء عن تلك الرسالة وقد ذكر ما يلي :

«اعترف ممثلو الفكر المسيحي المعاصر بهذه الحقيقة وبأن العالم يستطيع الاستمرار والحياة دون اي عائق بدونهم وبدون مؤسساتهم ، وفي الواقع يجد المفكرون المسيحيون شيئا من الاحراج في تعليل حقيقة يعترفون بها وهي أن العالم الحديث تمكن من افراز انظمة ونظريات تصلح لحياة المجتمع والانسان المعاصر بدون ان ناخذ بعين الاعتبار الرسالة المسيحية ومعتقداتها ومؤسساتها» (ص ، ١٨٥) .

وهناك ابحاث واقوال اخرى تستهدف كلها تحريضا للتشكيك بالله وبالانبياء والكتب السماوية في دعوة متعلقة بالبحث العلمي للالحاد والتنابذ .

وتبين ان المدعى عليه صادق جلال العظم نفى امامنا التهمة الموجهة اليه وادلى انه نشر هذه الابحاث من قبل وليس فيها اية نية لاثارة النعرات الطائفية او ما ينتج عنها هذه الاثارة وطلب وكيله بصورة استطرادية اعتبار الجرم مشمولا بالعفو

الصادر بتاريخ ١٧ ــ ٢ ــ ١٩٦٩ رقم ٨ ــ ٦٩ أو بالعفو الصادر بتاريخ ٢٤ ــ ٤ ــ ٦٩ رقم ١٤ ــ ٩٦٩ .

وتبين ان المدعى عليه بشير الداعوق ادلى انه نشر الكتاب واتفق ان تكون حصة صادق جلال العظم من الارباح ١٢ بالمئة من ثمن المبيع .

في القانون

حيث ان للمرء الحرية المطلقة في التعبير عن آرائه وافكاره بكل الوسائل وقد كفل له الدستور اللبناني حرية القول والفكر الا أن هذه الحرية تنتهي عند حدود عدم التعرض للغير وعدم ارتكابه ما يعتبر بنظر المشترع جرما يعاقبعليه القانون.

وحيث أنه لا يجوز للقاضي الجزائي أن يمتنع عن تطبيق النص القانوني على الواقعة المعروضة لديه مهما راقت في أعين الغير تلك القضية موضوع التحقيق أو كانت موضع تأييد او تحبيذ لدى قسم من الراي العام ، اذ أن القانون يفرض عليه ان يطبق هذا النص والا اعتبر مستنكفا عن احقاق الحق وأكثر من ذلك مهما كانت هذه المادة المنصوص عنها في القانون محل نقد او استهجان من الغير أو من الراي العام فان القاضي ملزم بتطبيقها وليس له الحق في مناقشة شرعيتها وعدم شرعيتها ، صوابيتها وعدم صوابيتها لان مهمته في الاصل تطبيق القوانين ويعود للسلطة التشريعية وحدها حق سن القوانين وتعديلها أو الغائها نظرا لوجود نظام فصل السلطات الثلاثة عن بعضها المكرس من الدستور اللبناني ، والا تعدى القاضي صلاحيته واعتدى على حقوق السلطة التشريعية .

ولهذا جاءت المادة الثانية من قانون اصول المحاكمات المدنية تنص صراحة «لا يجوز للحاكم النظر في صحة الاعمال الاشتراعية سواء كان من جهة انطباق المعاهدات السياسية على قواعد القانون الدولي العام ، ولا يجوز لها أن تصوغ احكامها في صيغة الانظمة» .

وحيث أنه انطلاقا من كفالة الدستور لحرية الفكر والراي وانطلاقا من قاعدة الزام القاضي قانونا بتطبيق النص على الواقعة المعروضة لديه والمنطبقة عليه فمن حق المدعى عليه ان يفكر بحرية تامة ويقضي بالراي الذي يريد ويعتقد بما يراه صحيحا الا ان حقوقه هذه يجب ان لا تمس حقوق الآخرين المكرسة والمحمية هي ايضا بتلك القوانين .

وبما أن المدعى عليه اذا كان لا يعتقد بوجود الله مثلا او لا يقبل ببعض العقائد ويراها خرافات واساطير الا انه عندما ينشر مثل هذه الآراء على الناس ، عليه أن لا يجرح شعورهم بما يعتقدون ، اذا كان ذلك يخالف رايه ويتهكم من مقدساتهم ويهزأ من تعاليمهم ويحقر كتبهم السماوية من مبادئهم .

وبما أن المدعى عليه العظم جاء يذكر صراحة بكتابه أنه حسب رايه لا يمكن التوفيق بين جوهر الديانتين المسيحية والاسلامية ويتطرق الى أبحاث تجعل من

يتشكك بها كافرا في نظر دينه ، ويفتح بهذا الاسلوب الساخر مجالا للتفرقة وتحريض كل طائفة على اخرى منتقدا الفئة الخيرة من الرجال المفكرين الموفقين بين جوهر الديانتين الملتقى على طريق الحق والخير والجمال .

وبما أن المدعى عليه العظم يكون بهذه الاعمال يحرض على بذر بذور الشقاق والتنافر بين مختلف الطوائف مما يعرض سلامة الامة للخطر ، ويهدم ما ينعم به لبنان بحرية الراي والمعتقد وقدسية للقيم وتآلف بين مختلف العقائد وان كانت متباينة في الشكل ويرسو عليها كيانه .

وبما أن المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والتي تجاهل وجودها المدعى عليه والتي تنطبق على افعاله تنص «على ان كل عمل او كل كتابة وكل خطاب يقصد منها او ينتج عنها اثارة النعرات المذهبية او العنصرية او الحض على النزاع بين الطوائف يعاقب عليه بالحبس» .

وبما أن الابحاث والاقوال والتساؤلات فيما احتوته من تهكم وازدراء وتجريح وتشكيك في الديانتين المسيحية والاسلام وتحريض على الالحاد ، نتج عنها كلها تحريض في اثارة النعرات المذهبية وحض على النزاع بين الطوائف ، لخروجها كليا عن البحث العلمي الصرف .

الامر الذي أثار الراي العام الاسلامي والمسيحي على السواء وحمل المواطنين على تقديم الشكاوي والاحتجاجات بسبب نشر الكتاب موضوع هذه الدعوى ولولا تدخل المسؤولين ووعي المواطنين لكانت تعرضت سلامة الامة للخطر .

وبما أن عمل المدعى عليه صادق العظم ينطبق اذن على المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ مطبوعات .

وبما انه فيما يتعلق بتطبيق قانوني العفو تاريخ١٧ — ٢ — ٦٩ و٢٤ — ٤ — ٦٩ التي اشار اليهما وكيل المدعى عليه صادق العظم فلا يمكن تطبيقهما على الوظيفة الحاضرة ، باعتبار أن نشر كتاب نقد الفكر الديني حصل في تشرين الثاني ٩٦٩ وانتشر في الاسواق اي بعد قانوني العفو المشار اليهما اعلاه ، وذلك بمعرفة وموافقة المدعى عليه صادق جلال العظم .

وبما ان المدعى عليه بشير الداعوق بنشره الابحاث المبينة في باب الوقائع يكون قد اشترك في العمل الجرمي وفعله ينطبق على المادتين ٣١٧ و ٢١٩ من قانون العقوبات و ٦٢ مطبوعات .

لذلك فأنا نقرر وفقا للمطالعة :

١ — الظن بالمدعى عليه الدكتور صادق جلال العظم بمقتضى المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ مطبوعات .

٢ — الظن بالمدعى عليه الدكتور بشير الداعوق بمقتضى المواد ٣١٧ و ٢١٩ من قانون العقوبات و ٦٢ مطبوعات .

٣ ـ تدريكهما الرسوم القانونية .
٤ ـ احالتهما أمام محكمة المطبوعات في بيروت .

***

٢ ـ الاستجواب امام محكمة المطبوعات [١]

جلسة يوم الاربعاء الواقع في ٢٧ ـ ٥ ـ ١٩٧٠ العلنية .
المدعي : الحق العام .
المدعى عليه : صادق جلال العظم . بشير جميل الداعوق .
الدفاع : جوزف مفيزل ، ادمون رباط ، باسم الجسر ، عبدالله لحود .

***

- سئل المدعى عليه صادق جلال العظم اذا كان يكرر اقواله السابقة أمام قاضي التحقيق .
- اجاب بالايجاب ، واضاف بأنه يريد مناقشة بعض النقاط التي وردت في القرار الظني باعتبار أن القرار قد اثار نقاط لم يتطرق اليها قاضي التحقيق في استجوابه ، اذ أن القرار وضع بعد الاستجواب وبعد تدوين أقواله أمام قاضي التحقيق وليس قبله .
- سئل المدعى عليه عما يقوله حول ما نسب اليه من تهم في القرار الظني .
- اجاب ان الغاية من تأليف الكتاب هي مناقشة ما يقوله بعض المفكرين من المسلمين والمسيحيين حول الدين والعقائد الدينية . اي أن الغاية لم تكن انتقاد المعتقدات الدينية كايمان شخصي حر بل مناقشة ما يراه عدد من المفكرين وبعض الناس من آراء حول هذه المعتقدات .
- سئل ماذا تقصد بكلمة الاسطورة في كتابك ؟
- اجاب انه يوجد معنيان للاسطورة : معنى متداول مذموم بحيث اننا عندما

---

١ ـ حاولنا استعادة وقائع الاستجواب الشفهي الذي جرى في قاعة المحكمة على النحو المعروض هنا بالاستناد الى المصادر التالية : المحضر الرسمي لوقائع الجلسة (وهو يميل الى الاقتضاب) ، التقارير الموسعة عن الاستجواب التي نشرت في صحيفتي «الانوار» و«النهار» ، ملاحظات مطولة دوّنها المتهم الرئيسي على القرار الظني واستند اليها مباشرة في الاجابة على الاسئلة التي طرحت عليه في قاعة المحكمة ، الملاحظات التي دوّن فيها بعض الحضور وقائع الاستجواب . (دار الطليعة) .

نريد أن نسفه شيئا ما نقول عنه انه «أسطورة» ، ومعنى جدي وعلمي للكلمة يشير الى التراث الاسطوري للشعوب . وانا لم استخدم في كتابي كلمة الاسطورة بالمعنى المذموم بل بالمعنى العلمي الذي يعني مجموع النتاج الخيالي الذي تتركه لنا ثقافة من الثقافات ، وعلى هذا الاساس تكون «الالياذة» و «الاوديسة» وملحمة «جيلجامش» من الاساطير . بهذا المعنى نستدل من دراسة أساطير الشعوب الى حقائق عن حياة هذه الشعوب وواقعها . لذلك تبين لنا دراسة الالياذة وملحمة جيلجامش وقائع هامة عن المجتمعين اليوناني والبابلي القديمين .

- هل تقصد أن الكتب الدينية هي اساطير ومن نسج الخيال .
- اجاب : المقصود هو أن الكتب الدينية تحتوي على مقاطع واجزاء تعبر عن الفكر الاسطوري وتسرد قصص هي أساطير بالمعنى المحدد آنفا . مثلا قصة الطوفان نجدها في ملاحم البابليين القديمة كما نجدها منقولة حرفيا في التوراة ثم في القرآن .
- سئل : جاء في كتابك (ص ٣٦ ، ٣٧) أن القصة القرآنية القائلة ان الله خلق آدم من طين ، ثم امر الملائكة بالسجود له ، فسجدوا الا ابليس مما دعا الله الى طرده من الجنة ، هي «أسطورة جميلة» . هل كان قصدك اثارة النعرات الطائفية ؟
- اجاب : لقد قصدت القول أن قصة ابليس هي اسطورة بالمعنى العلمي الذي حددت سابقا ، وهي على هذا الاساس مثل أسطورة الطوفان التي ذكرناها ، وتكمن أهميتها في معناها الرمزي ومغزاها الاخلاقي وليس في انطباقها انطباقا حرفيا على الواقع . كما أن قصدي من الكتابة حول هذا الموضوع بالذات هو اثبات وجود عنصر المأساة في التراث الاسلامي – العربي لانه متهم بافتقاره الى العنصر المأساوي الذي نجده في التراث الاسطوري اليوناني مثلا وفي التراث المسيحي والثقافة الاوروبية ، وقد حاولت أن أبين ان قصة ابليس كما جاءت في القرآن تحتوي على العناصر الدرامية الكافية لتشكيل مأساة حقيقية مثلها كمثل اي مأساة كلاسيكية .

سئل هل ذكرت هذا الايضاح في كتابك ؟

اجاب انه الى حد ما فعل ذلك وخاصة في رده على النقاد ، كما بين ان الايضاح يأتي بعد النقد وليس قبله . بعد ان وجه لي النقد توصلت الى بلورة الايضاح .

- سئل : في الصفحة ٣٧ من كتابك تساؤل فيما اذا كان يجوز للمسلم في القرن العشرين انيعتقد بوجود ابليس والجن وهاروت وماروت وغيرها مما ورد ذكره في القرآن ، وجودا واقعيا ام يجوز له أن يعتبرها كائنات خيالية مثل الغول والعنقاء وعروس البحر . هل تقصد بذلك التهكم على الدين والتشكيك به وتجريحه كما ورد في القرار الظني ؟
- أجاب كلا . التساؤل مطروح بجدية تامة وكاملة ، لانه من خلال خبرتي كاستاذ

جامعة سابق لمدة ١٠ سنوات تقريبا تبين لي انه من اهم المشكلات المطروحة في أذهان قطاعات واسعة من الطلبة العرب ، الذين عرفت بعضا منهم في دمشق وبيروت وعمان ، هي مشكلة التوفيق في عقولهم ما بين الثقافة العلمية المعاصرة التي يتلقونها في المدارس والجامعات وبين الثقافة الدينية التي نشأوا عليها في البيت والمدرسة الابتدائية . وكل فرد من هؤلاء على شيء من الذكاء والحس يطرح على نفسه مثل هذه الاسئلة دوما ولو بصورة ساذجة وغامضة: ما هو موقفي من قصة الجن مثلا ؟ هل اصدقها أم لا خاصة بعد ان اطلعت على منهج ديكارت وداروين الخ ..؟ انا شخصيا حاولت ان اطرح بوضوح تام التساؤل الذي يتحسسه الطالب بغموض متجنبا التغطيات والمناورات والمداراة وغير ذلك مما يلجأ اليه الكثيرون لتجنب السؤال نفسه وتجنب الالم النفسي الذي ينتج عادة عن مواجهته مباشرة . كما أن الكتاب العرب الآخرين الذين توجهوا لمعالجة هذه المسائل ، نادرا ما كانوا صريحين ولم يطرحوا هذه القضايا بصورة مباشرة . مرة أخرى ، كل مثقف لا بد وان يمر في مرحلة ، في يوم من الايام ، يسأل نفسه: انا ابن هذا القرن فما هو موقفي من القصة القائلة بأن موسى شق البحر الاحمر بعصاه ؟

— سئل ما هي غايتك من طرح هذا الموضوع التشكيك ام التفسير ؟
— اجاب: ان الغاية هي اولا مساعدة كل من طرح على نفسه هذه الاسئلة بصورة ساذجة وغامضة وغير مجدية تبين السبيل الى طرحها بوضوح ودقة ومنطق علمي ، ثانيا اعطاء اجتهادي الشخصي في الاجابة عليها مع تبيان الفارق بين اجتهادي واجتهادات الآخرين حول الاجابات نفسها ، عندئذ على كل قارىء ان يصل الى النتيجة الصحيحة بنفسه وبدون ارغام من قبل احد .
— سئل أن يوضح موقفه حول ما كتبه في الصفحة ٦٠ و ٦١ فيما يتعلق بمهاجمته لعمليات التوفيق التي يقوم بها بعض رجال الدين المسيحي والاسلامي في لبنان وحول ما قاله في تبيان الفوارق بين العقائد المسيحية والاسلامية وما اذا كان ذلك بنية اثارة النعرات الطائفية وتقويض دعائم الالفة بين الطوائف ؟
— اجاب : عندما اطلعت على موضوع الحوار الاسلامي المسيحي في لبنان وجدت أن الزيف الفكري هو الذي يطغي عليه ، اي ان المتحاورين لم يتطرقوا بصورة صريحة الى جوهر الموضوع ، بل انهم اتبعوا الطريقة العربية العشائرية بالظهور امام الغير بمظهر المتفقين وبالايهام بعدم وجود اي فوارق بين عقائد الطرفين. وقد أردت أن اكشف هذا الزيف لهدف معين وهو اثبات أن أفضل طريقة لتحقيق هذا النوع من الالفة في لبنان هي الوقوف على أرضية علمانية في مواجهة المشكلات التي تطرح نفسها على البلد ، وأن تكون هذه الارضية على صعيد وطني لا ديني . ولا يمكن تحقيق هذا التآلف الا على اسس صريحة وواضحة حول نقاط الخلاف والاتفاق بدلا من تزييف الموقف على انه ليس الا اتفاقا فحسب . عرضت رأيي الصريح في المشكلة مع اجتهادي حول افضل طريقة لتحقيق هذا التفاهم . مع ذلك فقد نشر المجتهد الكبير محمد جواد

مغنية رأيا في جريدة «المحرر» يقول فيه بانه يتفق معي تماما في كل ما قلته عن ظاهرة الحوار الاسلامي المسيحي في لبنان وقد كتب ما يلي : «انا مع الدكتور العظم في ملاحظاته على التوفيق بين الاسلام والمسيحيين التي كتبها في الصفحة ٦٠ ، وفيما انتقى اليه من ان الانسب والاصلح أن يتم التفاهم بين اللبنانيين على صعيد وطني لا على صعيد ديني .. وايضا انا معه في كل ما جاء في صفحة ٦٤ حول النظام القائم بلبنان ، وتآمر بعض الفئات القليلة الغنية على استغلال الفئة الكثيرة البائسة تحت شعار مصلحة لبنان العليا ، والتلاؤم بين العقائد الدينية» (١) . أما بالنسبة للمقارنة بين بعض العقائد الدينية المسيحية والاسلامية المتضاربة مثل عقيدة الوهية المسيح وصلبه الخ.. فاني لم افعل اي شيء باستثناء اقرار واقع الحال كما هو بدون تزييف او تغطية حول الاختلاف بين الديانتين في العقائد الدينية . وهذا أمر يعرفه كل تلميذ مدرسة في العالم العربي وهو مدون في كتب التلامذة التي تدرس في مدارس لبنان . كل طالب مسلم يعرف ان الطائفة المسيحية تعتقد بأن المسيح قد صلب كما يعرف بأن دينه يرفض هذه العقيدة ويعتبرها كفرا ، والعكس بالعكس . انا لم اخترع جديدا في مقارنة هذه العقائد في الديانتين بل اثبت الواقع بأسلوب وصفي تقريري وليس بأسلوب تحريضي على الاطلاق . كل من قرأ كتابي يعلم ان اسلوبه بعيد جدا عن أسلوب التحريض والحض ، وهنا اريد أن اعرض على المحكمة الموقرة كتاب اشتريته من السوق في لبنان وعنوانه «هذا هو الحق : رد على مفتريات كاهن كنيسة»، من تأليف محمد ابن الخطيب ومطبوع بالقاهرة . يقول هذا الكتاب ، المتوفر في أسواق لبنان : «ان المسيحي لا يؤمن بما يقوله المسلمون ، كما أن المسلمين لا يؤمنون بما يقوله المسيحيون» (ص ١١) ، كما يعالج موضوع صلب المسيح ونفي الاسلام له (ص ٤٩ — ٥١) وعقيدة التثليث ورفض الاسلام لها (ص ٥١ — ٥٧ — ٥٩) . كما يثبت بطلان الوهية المسيح بالنسبة للاسلام (ص ٦٣ — ٦٤ ، ٧٥ — ٧٦ ، ٨٢) وأخيرا يحتوي الكتاب على فصل أقرأ عنوانه عليكم : «محمد المحارب والمسيح الهارب» (ص ٨٤ — ٨٦) . كل ذلك بلهجة خطابية وتحريضية قوية .

— سئل عن المقاطع الواردة في الصفحات ٨٦ ، ١٢٨ ، ١٢٩ من الكتاب حول قضية المكر الالهي .

— أجاب : ان ما قلته عن نسبة صفة المكر الى الله ليس من عندي وانما هي صفة اثبتتها الآيات القرآنية ونسبتها الى الذات الالهية ، وتفسير الموضوع هو انه

---

١ — «المحرر» ، ٨ كانون الثاني ١٩٧٠ . ينبغي الاشارة الى ان الشيخ محمد جواد مغنية لا يوافق على بقية ما جاء في كتاب «نقد الفكر الديني» ، ومع ذلك فقد سجل موقفا مشرفا بتصريحه في موضع آخر حيث قال «فبالاولى ان نسمح للدكتور العظم وأمثاله بالتعبير عن رأيه فيما يشاء» . («الصياد» ، ٢٥ كانون الاول ١٩٦٩ ، ص ٤٠) .

توجد نظريتان في الاسلام . تقول الاولى بقدرة العبد على خلق افعاله ، اي القدرية والمعتزلة كانوا من هذه المدرسة . بينما تقول الثانية أن الله هو خالق افعال العباد اي الجبرية والاشاعرة كانوا من هذه المدرسة . ولا اعتقد بأن الموضوع قد حسم بعد لصالح اي من هاتين النظريتين ، ويبدو أن موقف قاضي التحقيق في القرار الظني حول موضوع المكر لا تفسير له الا باعتبار ان القاضي من انصار المعتزلة والقائلين بالقدرية . أما انا فقد عالجت الموضوع من وجهة نظر المدرسة الجبرية التي تعطي لصفة المكر اهمية خاصة ، لان ذلك يعني أن الله قدر الاشياء على الكائنات منذ الازل ، لكن تفتح الاحداث امام نظر الانسان يظهر له وكان الله كان يهدف الى شيء بينما في الحقيقة هدفه هو شيء آخر تماما ، مما يبدو على أنه مكر من عنده بسبب عدم تمكن الانسان من رؤية المخطط الالهي بكامله .

سئل ماذا تقصد من كتابتك حول معجزة ظهور العذراء ؟

اجاب أن المقالة عن العذراء سياسية أكثر منها دينية باعتبار أنها تتطرق الى الاستغلال السياسي لحدث جماهيري قيل اناساسه هو ظهور طيف العذراء. كان نقدي موجها الى ما قالته الصحف واجهزة الاعلام والمصادر الرسمية في القاهرة حول هذه الظاهرة والرد على المزاعم السياسية التي بنيت عليها . اما بالنسبة للتهمة الموجهة لي حول نقد المستوى الفكري لرجال الكنيسة القبطية فانا لا أرى اي حرج في ذلك باعتبار ان رجال الدين ليسوا معصومين اصلا ، وتوجيه النقد اليهم لا يشكل جريمة كما أن فكرهم خاضع للمناقشة والنقد مثله كمثل أي نشاط فكري آخر .

- سئل اذا كان القصد من كتابة الفصل عن التزييف في الفكر المسيحي المعاصر هو التشكيك في الدين والالحاد ؟
- أجاب ان المفكرين الاوروبيين والمسيحيين بغنى عنا تماما بالنسبة لانجاز عملية نقد الدين المسيحي والتشكيك به ، لان عندهم تراث طويل من النقاد العنيفين جدا (رينان ، شتراوس ، نيتشه ، ماركس ، راسل) . كان قصدي التصدي بالمناقشة لعدد من المفكرين المسيحيين الذين اتوا من اوروبا واقاموا ندوة في بيروت ، ونقد بعض الآراء التي أدلوا بها حول دور المسيحية في العالم المعاصر. كما أن القول المنسوب لي في القرار الظني بأن «العالم المعاصر يستطيع أن يستغني عن الدين المسيحي» هو في الواقع استشهاد حرفي من رجل دين ولاهوتي مسيحي الماني اسمه «بونهوفر» قتله النازيون بسبب المقاومة .
- سئل : هل استوحيت الاساليب العلمية التي اخذتها عن علماء الغرب فقط في وضعك لهذا الكتاب ، أم انك اعتمدت ايضا تقاليد تليدة في الاسلام حول الحرية الانتقادية منذ فجر الاسلام حتى عصر الانحطاط .
- اجاب انه بعد قيام الدولة الاسلامية انتشرت مدارس فكرية عديدة ضمن اطار هذه الدولة كانت تتناقش وتتحاجج بصورة مفتوحة وفي بلاطات الخلفاء وبتشجيعهم وتحت اشرافهم . واضرب مثلا على ذلك ان الامام الغزالي قد

وضع كتابا عنوانه «تهافت الفلاسفة» رد فيه على الآراء الفلسفية لعدد من الفلاسفة المسلمين المشهورين لانها اعتبرت آراء ملحدة وخارجة عن الدين . وكما هو معروف حصر الامام الغزالي آراء الفلاسفة في ٢٠ مسألة بدّعهم في ١٧ منها وكفَّرهم في الثلاثة الباقية ، لكنه لم يدع الى مصادرة كتبهم ولا الى محاكمتهم امام القضاء .

- سئل : عندما طرحت هذه الآراء في محاضراتك هل كان رد فعل الناس تأييد أم استنكار ؟
- أجاب : استنكار فكري من بعض الفئات وتأييد فكري أيضا من فئات أخرى وخاصة المثقفة .
- سئل : هل وضعت هذا الكتاب بروح المدافع عن الدين أم بروح الملحد والمشكك بالدين ؟
- أجاب انه لم يكتب الكتاب دفاعا عن الدين ، طبعا . لقد كتبته بروح ما يسمى «بالعلوم النقدية» التي تعالج موضوع الدين او ظاهرة الفكر الديني . مثلا هناك علم الاجتماع الديني ، وعلم الاديان المقارن ، هل هذه العلوم موضوعة بروح المدافع عن الدين أم بروح المشكك بالدين ؟ هدفي كان الكتابة عن الدين بروح هذه العلوم النقدية .
- الاستاذ عبدالله لحود : تلاحظ المحكمة الموقرة أن القرار الظني احال الدكتور العظم الى محكمتكم سندا للمادة ٣١٧ من قانون العقوبات (اثارة النعرات الطائفية) انما الحقيقة هي أن العظم يحاكم على تهمة التشكيك وعدم الايمان ، ان حرية الراي والمعتقد هي التي تحاكم . ثم طلب الاستاذ لحود الاستماع الى شهود الدفاع وهم : الشيخ عبدالله العلايلي ، الشيخ محمد جواد مغنية ، الدكتور قسطنطين زريق ، الاب جبرائيل مالك ، الدكتور حسن صعب ، الاستاذ ميخائيل نعيمة ، الدكتور الشيخ صبحي الصالح ، الاب يواكيم مبارك ، والاستاذ محمد النقاش . وترك النائب العام الامر للمحكمة التي قررت ضم طلب الاستاذ لحود الى الاساس .
- سئل المدعى عليه بشير جميل الداعوق فيما اذا كان يكرر افادته المعطاة امام قاضي التحقيق .
- أجاب انه يكرر ، ثم ذكر بأنه اخذ موافقة وزارة الانباء على توزيع الكتاب بتاريخ ١٩٦٩/١٢/١ . كما قال انه متفق مع روح الكتاب والمنطق العام الذي يتخلله . كما ذكر أن الفترة الواقعة بين توزيع الكتاب ومصادرته في ١٢/١٥/ ١٩٦٩ هي ١٥ يوما ولم تظهر اية ردود فعل من أي من افراد الشعب اللبناني على الكتاب وبالتالي لا يمكن أن يكون الكتاب قد أثار اية نعرات طائفية . الواقع هو أن مدير عام دار الافتاء هو الذي رفع شكوى الى المدعي العام بعد أن نشرت احدى الصحف مقالا عن الكتاب ومؤلفه ، والمؤسسة الدينية الاسلامية هي التي حاولت اثارة الراي العام والتحريض ضد الكتاب ولكنها فشلت في ذلك.
- كرر النائب العام الادعاء وطلب الحكم . وارجئت الجلسة الى ١٠ حزيران

١٩٧٠ لسماع مرافعات وكلاء الدفاع .

***

٣ ـ قـــرار المحكمـــة

باسم الشعب اللبناني :

ان محكمة استئناف جزاء بيروت الناظرة بقضايا المطبوعات ، لدى التدقيق والمذاكرة ، تبين لها ان قاضي التحقيق في بيروت بقراره المؤرخ في ٢٦ــ١ــ٧٠ ظن بالمدعى عليهما الدكتور صادق جلال العظم والدكتور بشير الداعوق الاول بمقتضى المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات ، لاقدامهما في بيروت وبتاريخ لم يمر عليه الزمن ، على نشر والاشتراك بنشر كتاب عنوانه «نقد الفكر الديني» ، الذي من شأنه التحريض واثارة النعرات الطائفية .
وبنتيجة المحاكمة العلنية ،

في الوقائع :

تبين أن كلا من المدعى عليهما انكر صحة ما نسب اليه فصرح الدكتور العظم انه في نشره الكتاب موضوع الادعاء ، انما يتوخى من وراءه النقد العلمي والحقيقة ولا يعتبر ان الابحاث الواردة في الكتاب تتضمن تحريضا على اثارة النعرات الطائفية او ازدراء للديانات السماوية . وقد سبقه الى ذلك عبر التاريخ باحثون عرب واجانب ولم يساقوا الى القضاء لمحاكمتهم على ما نشروه ، فضلا عن ان الدستور اللبناني يكفل للكاتب حرية النقد والتعبير .

وحيث أنه من مراجعة الكتاب ، تبين انه ينطوي على الابحاث التالية :

١ ــ ماورد في باب الثقافة العلمية حول الآية القرآنية القائلة ان الله خلق آدم من طين ثم أمر الملائكة فسجدوا له الا ابليس ، مما دعا الله الى طرده من الجنة .

٢ ــ بعض ما ورد في مأساة ابليس ،

٣ ــ بعض ما ورد في معجزة ظهور العذراء .

٤ ــ التزييف في الفكر المسيحي المعاصر وهو ينطوي على التشكيك في الرسالة المسيحية ومعتقداتها .

حيث أن هذه المحكمة لا تحاكم المدعى عليهما على حرية المعتقد الديني او الفكري او على تشكيكهما في الدين لانه من المعلوم ان الدستور اللبناني يكفل حرية الراي والفكر والمعتقد .

وحيث ان مهمة هذه المحكمة تنحصر في ما ظن به قاضي التحقيق لجهة المادة ٣١٧ و ٢١٩ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات بحق المدعى عليهما .

وحيث أنه سبق للمدعى عليه الدكتور صادق جلال العظم أن كتب ونشر عدة محاضرات في مجلات ثقافية وفي شهر تشرين الثاني ١٩٦٩ جمعها في كتاب أسماه «نقد الفكر الديني» بواسطة «دار الطليعة» لصاحبها المدعى عليه الآخر بشير الداعوق .

وحيث ان المدعى عليهما اثارا في المحكمة العلنية شمول الجرائم المدعى بها بالعفو وطلب التوسع في التحقيق وجلب الشهود الشيخ عبد العلايلي والشيخ محمد مغنية والدكتور قسطنطين زريق والاب جبرائيل مالك والدكتور حسن صعب والاستاذ ميخائيل نعيمة والشيخ صبحي الصالح والاب يواكيم مبارك والاستاذ محمد النقاش للاستماع اليهم .

وحيث أن النيابة العامة كررت الادعاء وطلبت ادانة المدعى عليهما وفقا لما ورد في القرار الظني .

في القانون

١ ـ لجهة العفو :

حيث تبين من أوراق هذه الدعوى ان الكتاب موضوع الادعاء قد نشر بعد صدور قانون العفو في ٢٤ ـ ٤ ـ ٦٩ فيكون الطلب لهذه الجهة مردودا لعدم قانونيته .

٢ ـ لجهة المدعى عليه صادق العظم :

حيث انه من الاطلاع على الفقرات التي ظن بموجبها قاضي التحقيق وعلى مجمل المقالات التي ضمها الكتاب موضوع الادعاء ، تبين أنها ابحاث علمية فلسفية تتضمن نقدا علميا فلسفيا ، بحثا للفكر الديني دون أن يكون في نية الكاتب اثارة النعرات المذهبية والعنصرية او الحض على النزاع بين مختلف طوائف الامة أو تحقير الاديان .

وحيث انه لتوافر عناصر المادة ٣١٧ عقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات يجب أن تكون غاية الكاتب او هدفه تحقير الديانات أو اثارة النعرات المذهبية أو الحض على النزاع بين الطوائف وان يحصل هذا النزاع فعلا وعلنا .

وحيث أن عناصر هاتين المادتين المذكورتين غير متوافرة فيقتضي ابطال التعقبات الجارية بحق المدعى عليه صادق العظم .

٣ ـ لجهة المدعى عليه بشير الداعوق :

حيث أن المحكمة بعد أن ابطلت التعقبات عن الفاعل الاصلي تـرى بالتالـــي ابطال التعقبات عن المدعى عليه الثاني بشير الداعوق ، بوصفه متدخلا بالجريمتين المذكورتين آنفا .

وحيث أنه لم يعد من حاجة للتوسع في التحقيق والاستماع الى الشهـــود الذين أسمتهم جهة الدفاع .

ـ لذلك ـ

وبعد الاستماع الى مطالعة النيابة العامة :

تقرر المحكمة بالاتفاق ابطال التعقبات الجارية بحـق المدعى عليهمـا صادق العظم وبشير الداعوق لعدم توافر عناصر الجرائم المنسوبة اليهما وعدم ايجـــاب الرسوم قرارا وجاهيا اعطي وافهم علنا بحضور ممثل النيابة العامـة بتاريـــخ صدوره ٧ ـ ٧ ـ ١٩٧٠ .

المستشار	المستشار	الرئيس
البير سماحة	**ابراهيم شقير**	**عصام البارودي**

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ مقابل ال BHV ـ بناية البرادايز ـ ٠١/٨٥٣٧٥٣

نقد الفكر الديني

نادراً ما قام الفكر العربي الحديث بالتصدي الصريح للبنى الفكرية ، وللايديولوجية الغيبية السائدة في مجتمعنا ، لان اقتحام هذا المجال يمس اكثر المناطق حساسية في المجتمع العربي ، المسألة الدينية . ولكن الثورة العربية المعاصرة لا تستطيع ان تتجاهل الى ما لا نهاية طرح القضايا الحيوية المرتبطة بالايديولوجية الغيبية الدينية وعلاقتها بالثورة نفسها ، وما يتفرع عن ذلك من مشكلات تتعلق بتضليل الجماهير عن طريق استخدام الدين باعتباره السلاح « النظري » الرئيسي بيد الرجعية العربية في هذه المرحلة . من هنا تشكل سلسلة الدراسات النقدية للفكر الديني محاولة جريئة وضرورية يقوم بها صادق جلال العظم لهدم العقلية الغيبية المسيطرة والعمل على احلال الثقافة العلمية العصرية والثورية محلها باعتبار ان الثورة الاشتراكية ليست مجرد تغيير للواقع الاقتصادي ، بل هي عملية شاملة لكل البنى الفكرية والطبقية السائدة .

ISBN 9953-410-51-8



دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت